

Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen age, i
Author(s): Claude Cahen
Source: *Arabica*, T. 5, Fasc. 3 (Sep., 1958), pp. 225-250
Published by: BRILL
Stable URL: http://www.jstor.org/stable/4055196



MOUVEMENTS POPULAIRES ET AUTONOMISME URBAIN DANS L'ASIE MUSULMANE DU MOYEN AGE, I

PAR

CLAUDE CAHEN

DANS une communication au XXIVᵉ Congrès des Orientalistes (1958) que publie, traduite en allemand, la revue d'histoire comparée *Saeculum* (IX-1, 1958), j'ai essayé de caractériser certaines des tâches qui, dans le cadre de l'histoire générale de la société musulmane médiévale, incombent plus particulièrement à l'historien des villes musulmanes. Il m'apparaissait que, dans l'ensemble, l'étude des villes musulmanes avait été abordée plus du point de vue du géographe que de celui de l'historien, plus de celui de l'urbaniste que de celui du chercheur adonné à l'histoire sociale telle que l'entendent les « occidentalistes ». Elle l'avait été, me semblait-il, par les orientalistes un peu trop en vase clos: on la faisait commencer à l'apparition de l'Islam, on attribuait donc une importance prédominante aux villes fondées par les Arabes, et l'on posait a priori qu'il existait de prime abord une spécificité nette des villes qu'on appelait musulmanes. Ce point de vue, méthodologiquement, me paraissait faux ou en tous cas très unilatéral; je faisais remarquer que, pour l'histoire des villes comme pour l'histoire sociale du monde musulman en général, il fallait tenir compte principalement du fait que les populations, même devenues peu à peu musulmanes, qui le constituaient, descendaient dans leur grande majorité des peuples de haute culture qui avaient fait la civilisation antique, que le plus grand nombre des villes « musulmanes » était tout de même préislamique, que même les villes fondées sous l'Islam avaient subi, par l'afflux des autochtones en particulier, l'influence des traditions urbaines préislamiques, et qu'il fallait par conséquent s'efforcer de situer les débuts de l'histoire urbaine musulmane en continuité avec l'histoire urbaine préislamique. Celle-ci, à son tour, il fallait prendre garde de ne pas

la considérer exclusivement au travers de la sorte d'imagerie d'Épinal de la Cité antique impeccable, il convenait au contraire de s'attacher aux cas concrets divers des villes orientales, et surtout de les suivre jusqu'à la période où va apparaître l'Islam, et où elles ne sont plus, quand elles l'ont été, cette Cité antique, déjà devenue antique à ce moment. Ainsi vue, la ville dont hérite l'Islam n'est plus la ville antique, et réciproquement certains des traits qui caractérisent la ville dite musulmane apparaissent en fait préislamiques. La méthode historique normale pour déterminer en quoi, s'il y en eut, ont pu consister les apports spécifiques de l'Islam en matière sociale urbaine, réside dans une comparaison entre les villes musulmanes et celles qui à la même époque représentent, hors du domaine de l'Islam, d'autres branches de l'héritage antique, c'est-à-dire en particulier les villes byzantines et italiennes antérieures aux grandes évolutions nouvelles qui s'esquissent à partir du milieu de notre moyen âge.

Un premier groupe d'enquêtes conçues dans cet esprit devrait en principe avoir pour centre le fait même de la conquête arabe, et viser à déterminer quelles ont pu être, sur la condition des villes, les conséquences directes de cet événement. Assurément, quelques indications peuvent être relevées à cet égard, et certaines idées, valables à titre d'hypothèses, être émises par réflexion sur les conditions générales connues de la conquête. Cependant, la déficience de la documentation d'ensemble contemporaine de cette conquête et, dans celle, plus tardive, dont nous disposons pour l'étudier, la rareté des informations du genre de celles que nous souhaiterions ici, limitent nécessairement les résultats auxquels cette démarche directe peut nous conduire. Dans ces conditions, une autre démarche devient indispensable, qui consiste à étudier les villes musulmanes aux époques postérieures où elles peuvent nous être mieux connues, et alors, rétrospectivement, constatant ce qu'elles sont devenues par comparaison avec ce qu'elles étaient avant l'Islam ou avec ce que sont les villes non-musulmanes dans les pays périphériques, réinterroger nos textes et notre pensée sur les étapes intermédiaires de l'évolution.

Dans l'article susvisé de *Saeculum*, on trouvera, après quelques indications sur les études, parfois importantes sous leur angle propre, consacrées jusqu'ici aux villes musulmanes, deux ou trois réflexions directement tirées de la considération de la conquête arabe. Je n'y reviendrai pas ici. Je me suis par contre borné dans

Saeculum à esquisser à très larges traits provisoires certaines des directions de recherches qui me paraissaient pouvoir être fructueuses, renvoyant le lecteur aux renseignements plus poussés que j'avais l'intention de confier à *Arabica*. C'est cette promesse qu'il me faut maintenant essayer de tenir.

Il ne s'agira pas, comme bien l'on pense, de donner, dans la série d'études qui se suivront dans *Arabica*, une histoire complète des sociétés urbaines musulmanes: d'un tel travail, qui remplirait des volumes, les conditions préalables, par l'accumulation des recherches spéciales, ne sont pas réunies. On admettra donc en particulier sans plus y insister que le lecteur a déjà suffisamment réfléchi sur l'importance du fait urbain dans le monde musulman [1] et sur le rôle d'une certaine forme de « bourgeoisie » dans la période dite « classique » de l'histoire musulmane [2]. On suivra seulement ici quelques directions de recherche, dont on espère qu'elles pourront avoir une certaine valeur exemplaire, et qui apparaissent dès maintenant possibles en raison des travaux accomplis par quelques savants et d'enquêtes personnellement conduites par l'auteur.

Une des oppositions le plus couramment soulignées entre la ville musulmane et, d'une part, la cité antique, d'autre part, la commune médiévale européenne consiste dans l'autonomie administrative et, conséquemment, l'esprit civique de celles-ci, et l'intégration administrative à l'Empire, l'amorphisme civique de celle-là. Après réflexion, il apparaît cependant qu'il y a quelque chose de faux dans l'institution d'une comparaison spéciale dissociée d'une comparaison plus large entre les régimes dans leur ensemble, que les villes antiques, comme les communes médiévales, sont nées dans des ambiances dépourvues de vastes États territoriaux organisés, et qu'au contraire elles ont commencé à déchoir, du point de vue de leur spécificité municipale, dès que de tels États se sont constitués ou reconstitués — en particulier dans le Bas-Empire romain et

1. Pourront en particulier l'y aider W. MARÇAIS, *L'Islamisme et la vie urbaine*, dans *Comptes rendus des séances de l'Acad. des Inscriptions*, 1928; G. MARÇAIS, *La conception des villes dans l'Islam*, dans *Revue d'Alger*, II, 1945; L. MASSIGNON, *Les corps de métiers et la cité islamique*, dans *Revue Intern. de sociologie*, XXVIII, 1920; et plus récemment G. E. VON GRÜNEBAUM, *Die islamische Stadt*, dans *Saeculum*, VI, 1955; M. LOMBARD, *L'évolution urbaine pendant le haut Moyen Âge*, dans *Annales ESC*, 1957; X. DE PLANHOL, *Le monde islamique*, Paris, 1957.

2. S. D. GOITEIN, *The rise of the Near-Eastern Bourgeoisie in early islamic times*, dans *Cahiers d'Histoire Mondiale*, III-3, 1957.

l'Empire Byzantin. Inversement, si les résidus de vie municipale que l'on peut néanmoins déceler dans la ville byzantine de haute époque ont paru aux orientalistes n'avoir pas de correspondants dans les villes passées sous domination musulmane, ne serait-ce pas que, posant un peu trop a priori cette affirmation, ils ont négligé de regarder de ce point de vue des textes dont le seul défaut serait de ne pas présenter les choses dans le vocabulaire et le schéma conceptuel auxquels la littérature antique les avait habitués à cet égard, ou bien encore qu'ils ont insuffisamment fait attention à distinguer les périodes d'autorité des périodes de relâchement de l'État musulman, et surtout les périodes « classiques » de l'Islam de leurs prolongements modernes ? Certains épisodes, lus avec la mentalité d'un historien que les hasards de sa profession ont amené à enseigner l'histoire des villes méditerranéennes, me mettaient la puce à l'oreille, et il me parut utile de reprendre l'étude de la question en prêtant une particulière attention aux synchronismes entre villes musulmanes et villes voisines non-musulmanes.

D'autre part, quelques savants ont en ce siècle porté un spécial intérêt à l'étude de certaines formes d'associations, sur lesquelles la littérature musulmane leur fournissait une documentation propre, concernant leurs rites ou leur « idéologie ». Les travaux auxquels ils ont confié les résultats de leurs enquêtes sont d'un incontestable intérêt; mais là encore, les lisant de ce même point de vue de l'historien des sociétés, j'ai eu l'impression que la nature de leur documentation, alors même qu'elle avait pu les orienter vers d'intéressantes considérations de psychologie sociale, les avait détournés quelque peu de la recherche relative à ces organisations en tant qu'éléments constitutifs d'un ensemble social, et qu'il pouvait y avoir lieu de relire après eux les textes en un autre esprit.

En fait, les deux directions d'enquêtes ainsi définies se sont trouvées dans une certaine mesure assez vite converger, en ce sens que la considération des villes musulmanes du point de vue de leur plus ou moins de spécificité « municipale » amenait précisément à rencontrer, entre autres réalités institutionnelles ou sociales, ces organisations populaires auxquelles on s'était intéressé sous l'angle de leur idéologie, et, réciproquement, celles-ci s'éclairer d'un certain jour nouveau si on les regardait sous l'angle de leur place dans la vie urbaine. Cette circonstance explique le choix, qui pourrait paraître à première vue assez arbitraire, des questions qui seront traitées dans la série d'articles que celui-ci inaugure, et qui portent

d'une part sur certaines institutions envisagées dans le cadre urbain, et d'autre part sur une catégorie particulière d'organisations populaires. Les résultats auxquels nous aurons ainsi abouti seront alors confrontés avec quelques aspects correspondants de l'histoire des villes non-musulmanes méditerranéennes synchroniques, ce qui pourra peut-être en préciser à certains égards la portée et le sens. Dans l'ensemble, la période à laquelle nous nous attachons est celle des III^e/IX^e-VII^e/XIII^e siècles, sans naturellement nous interdire, quand il y aura lieu, quelques dépassements.

* * *

On a naturellement depuis longtemps remarqué d'une part l'importance des villes dans la civilisation matérielle et spirituelle de l'Islam, d'autre part leur absence en tant que telles dans les traités d'institutions. Le Droit musulman s'est constitué essentiellement pour préciser les règles de vie des croyants comme tels; les distinctions, de portée limitée, qu'il a admises au bénéfice de certains d'entre eux reposant uniquement, à l'origine, sur les services rendus à la Foi et plus tard sur la parenté avec la famille du Prophète, il ne considère, à ce dernier point près, que des individus, et ignore tout des groupes sociaux dont le principe est extra-islamique. La pratique administrative qui en même temps s'est progressivement constituée et dont certains aspects ont tant bien que mal été intégrés dans le Droit, a pu tendre progressivement à la constitution d'un régime centralisé enserrant dans son réseau toute la vie publique des sujets: dans ses débuts, lorsque la masse de la population était encore non-musulmane et la conquête mal installée, il n'est pas douteux, bien que le détail en soit difficile à connaître, que le vainqueur a laissé aux collectivités locales une grande marge d'auto-administration, d'administration, donc, régie par des usages anté- ou extra-islamiques, sous la seule réserve de l'accomplissement par elles des obligations qui devaient permettre d'organiser au-dessus d'elles la communauté musulmane. Même si plus tard un rapprochement s'est effectué, à la suite de l'affermissement du régime et de l'extension intérieure de l'Islam, entre les usages ou organes de l'une et de l'autre société, jamais on n'effacera complètement le fait qu'il en existe réellement qui, s'ils ne sont pas antimusulmans, ne remontent pas dans leur principe à une instauration par le Pouvoir musulman. Les Traités qui essayeront de codifier la vie publique et l'organisation du régime administratif en ignoreront

cet aspect, souvent parce que le Pouvoir musulman ne veut pas lui reconnaître une valeur officielle, mais parfois aussi simplement parce qu'il s'agit de choses concernant les arrangements des sujets entre eux, et avec lesquelles il n'y a à interférer qu'au moment où ceux-ci cesseraient de s'acquitter des obligations dont ils sont responsables envers ce Pouvoir. Rien ne permet donc de conclure de l'absence de cet aspect dans le Droit à son inexistence effective, ni même à l'ignorance effective des juristes à cet égard. Dans la mesure même où la nouvelle administration ne remplaça que partiellement au début l'ancienne et renonça à contrôler ce qu'elle réduisait au niveau d'usages privés, le fait qu'ils ne furent plus intégrés à un système étatique comme celui du Droit Romain dut permettre aux notables locaux de réaliser une augmentation effective de prérogatives, dans les villes du moins, comme, en particulier, dans ces cas presque officiellement reconnus où, dans les Traités de capitulation conclus au moment de la conquête arabe, et qui, on le sait, le furent ville par ville, la responsabilité d'acquittement par la collectivité locale de ses obligations envers le vainqueur lui fut laissée, laissée donc effectivement à ses chefs [1]. On est donc en droit de penser qu'en certains cas l'administration musulmane, lorsqu'ensuite elle se constitua, partit d'une situation de fait d'autonomie urbaine plus large qu'elle n'était restée dans les derniers temps des régimes byzantin et sāsānide [2].

Quoi qu'il en soit, le pouvoir qui s'organise envoie ses agents gouverner les provinces. Et si la ville n'a aucune spécificité institutionnelle officielle, elle est le centre effectif de toute la vie matérielle et spirituelle, et c'est dans ses murs, comme à Byzance et à la différence de l'Occident ruralisé, que résident les gouverneurs et leur personnel subordonné. Cela augmente l'importance de la ville, mais cela ne signifie pas que le comportement réciproque de ce gouverneur et des habitants de la ville soit différent fondamentalement de ce qui a lieu pour le plat-pays dont la ville est seulement le chef-lieu. Les commandants militaires, les gouverneurs civils et fiscaux sont des genres de personnages dont il n'y a rien à dire au point de vue où nous nous plaçons ici. Ils n'émanent pas de la ville, ils ne tirent pas d'elle leurs moyens d'action, ils y résident, et c'est tout.

---

1. C. Dennett, *Conversion and the Poll-Tax*, Cambridge (USA), 1951.
2. Sur la ville sāsānide, voir le plus récemment N. Pigulevskaya, *Goroda Irana v rannem Srednevekove*, Moscou, 1956.

Mais il n'en est peut-être déjà plus toujours de même pour les fonctions subalternes ou d'autres ordres. Et ce que nous avons à nous demander devant chacune d'elles pour notre problème, ce n'est plus de qui elle émane en principe ni quelles sont ses attributions théoriques, mais quelles influences sociales concrètes représente le personnage réel qui en est investi. Quelques exemples feront immédiatement sentir le renversement de perspective auquel nous pouvons alors assister.

Quelques mots seulement sur le Cadi [1]. Dans sa définition théorique, il est nommé par le Pouvoir, et chargé d'appliquer une Loi commune à tous les Musulmans et indépendante de leur volonté (puisque fondée sur la Révélation et interprétée par référence à un consensus de docteurs qui laisse de moins en moins de latitude aux « innovateurs ») : le cadi apparaît donc dans son origine comme un des outils les plus sûrs d'unification, et il l'a été tout particulièrement et consciemment dans la période où les ʿAbbāsides, au lieu de le laisser, comme les Umayyades, désigner souvent par le gouverneur de la province où il officie, en ont effectué couramment la nomination directe. Il reste cependant que, contrairement aux agents du Pouvoir, qui s'occupent surtout d'assurer la fidélité des sujets à leurs obligations envers celui-ci, le cadi, lui, est l'homme avec lequel les populations ont le plus de contacts pour leurs affaires intestines (juridiques, mais aussi tutelle des mineurs, gestion des waqfs, etc. . .), et par conséquent au choix duquel elles peuvent le moins être indifférentes. Lorsque se distinguent les diverses écoles juridiques, il devient nécessaire que le cadi appartienne à celle de la collectivité qu'il aura pour fonction de juger. La question essentielle pour lui est l'exécution des sentences qu'il prononce: là où il y a une véritable police (*šurṭa*), celle-ci lui prête main-forte, mais le cas est l'exception, et la règle est que le cadi doit veiller lui-même à l'exécution de ses sentences. Cela veut dire qu'il ne peut exercer de justice efficace que s'il dispose personnellement de moyens d'exécution, c'est-à-dire d'une fortune et d'une clientèle confortables, soit d'entrée de jeu, soit du moins assez vite constituées après son début de fonction [2]. C'est en général un notable, mais, même notable, il est nécessaire que la ville, dans une bonne partie de ses éléments, lui prête au moins une complicité passive. C'est-à-

1. E. Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, 2 vol., Paris, 1939 et 1943.
2. Cadi refusé pour *ʿašīra* insuffisante, Tyan, II, 146 n. 2.

dire que, toutes les fois où il n'aura pas derrière lui immédiatement la force publique, il sera normal qu'il soit un notable de la ville, et, dans une ville où une famille aura su — et la fonction même peut y aider — acquérir une situation prépondérante, que la charge cadiale y soit héréditaire. Cette dernière tendance ne s'accélère qu'au moment de la décadence du Califat et du morcellement politique [1], mais elle est fréquemment perceptible plus tôt [2]. À partir du V^e/XI^e siècle, il n'est plus guère de ville qui n'ait sa famille cadiale, ou ses quelques familles, si plusieurs s'équilibrent ou s'il y a plusieurs écoles juridiques [3]. Le cadi y est épaulé par les *šuhūd*, les « témoins », dont le rôle est de témoigner de la régularité de ses décisions, comme le faisaient les *curiales* du Bas Empire et les témoins de tous les actes publics en Europe médiévale, et qui sont officiellement désignés, mais choisis en fait dans le milieu étroit des notables de la bourgeoisie locale [4].

On comprend très bien que dans des moments de carence du pouvoir politique le cadi puisse apparaître alors en fait presque comme le maître, en certains cas, d'une population urbaine, par exemple de Wāsiṭ à la fin du V^e/XI^e siècle [5]. Il arrive que son influence et celle d'un autre personnage dont nous parlerons ultérieurement, le *ra'īs*, s'équilibrent, soit qu'ils opèrent en bon accord, comme à Alep au début du VI^e/XII^e siècle [6], soit que la ville soit divisée en deux clans et deux groupes de quartiers dont l'un suit le cadi et l'autre le *ra'īs*, comme à Iṣfahan un peu plus tard [7]. Il arrive aussi, fréquemment, surtout en Iran, qu'il soit

---

1. Voir par exemple pour les temps anciens Wakī', *Aḫbār al-Quḍāt*, éd. Musṭafā al-Marāġī, Caire, 1947, 2 vol.; Abū Nu'aym, *Geschichte Isbahans*, éd. Sven Dedering, 2 vol., Leide, 1931; il serait utile, sur la base des histoires de villes, de dresser des listes systématiques de cadis.

2. Tyan, II, 120-121, et I, 465-469.

3. Un exemple spécialement facile à étudier du premier cas est Bayhaq, grâce au *Tārīḫ-i-Bayhaq* d'Ibn Funduq, éd. Bahmanyar, surtout 102-103. Un exemple du second cas que l'on peut bien suivre grâce à Ibn abī Ṭayyī (dans Ibn al-Furāṭ) et Ibn al-'Adīm (éd. S. Dahān) est Alep, avec les familles des Banū l-Ḫaššāb (ši'ites) et Banū Ǧarāda (sunnites). Pour l'Iran dans les derniers siècles du moyen âge, voir Miss Lambton, *Quis custodiet custodies*, dans *SI*, V-VI, 1956.

4. Sans aller tout-à-fait pourtant, me semble-t-il, jusqu'à dire avec Massignon (*Nouvelle Clio* 1952, 173) que l'institution des *šuhūd* soit à l'origine d'un vrai statut différencié de bourgeoisie.

5. Ibn al-Aṯīr, éd. Tornberg, X, 225.

6. *Infra*, p. 242.

7. Ibn al-Aṯīr, XII, 79; Nasawī, éd. Houdas, 70-75, 131, 136, 211.

moins important que le *ra'īs*, mais dans les pays méditerranéens où, Syrie mise à part, il n'y a pas de *ra'īs*, le contraire est la règle. Dans les ports syriens dépendants des Fāṭimides, auxquels leur situation frontalière procure des tentations particulières d'autonomie, à Tyr, par exemple [1], l'influence du cadi est extrême. Le cas limite fut fourni par Tripoli, où un cadi, Ibn ʿAmmār, fonda à son profit au milieu du XIe siècle une dynastie locale prospère, à laquelle seule mit fin la conquête franque [2]. Mais le cas de Tripoli n'est pas unique, puisque quelques années plus tôt, à l'autre bout de la Méditerranée musulmane, les habitants de Séville, constatant le ruine du Califat de Cordoue, s'étaient également donnés à leur cadi, fondateur de la dynastie ʿabbādide, détruite seulement, elle aussi, par une invasion étrangère, celle des Almoravides [3].

Certes on ne peut prétendre que l'ascension d'un notable signifie *ipso facto* une ascension correspondante de sa ville dans le cadre général du régime politique dont elle relève. Néanmoins elle signifie presque toujours qu'en face des agents envoyés d'en haut par un pouvoir ressenti de plus en plus comme étranger, il y a des forces liées, elles, à la population autochtone, et que l'équilibre du régime s'établit sur une certaine ligne de rencontre entre les deux. Nous verrons que des parallèles partiels pourront être trouvés dans les villes de la Méditerranée chrétienne à la même époque. Mais, sans insister plus ici sur le cadi, il vaudra mieux reporter cet examen à la conclusion générale de notre enquête.

Deuxième exemple, qui sera pour nous plus riche, la police, la *šurṭa*. Nous n'avons pas à reposer ici le problème des origines d'une institution dont le nom même est d'étymologie et de sens littéral incertains [4]. Ce qui nous importe est de constater qu'il n'y a pas en principe d'institution qui paraisse mieux matérialiser le pouvoir du gouvernement central. Chaque gouverneur de province a immédiatement sous ses ordres un *ṣāḥib al-šurṭa*, chargé de faire régner l'ordre; et il y en a a fortiori dans la capitale califale, distincte

---

1. Voir spécialement les événements de 462 dans IBN QAL., 98 (cf. 112, 120), SIBṬ IBN AL-ĞAWZĪ, IBN AL-AṮĪR, X, 42, 46, IBN MUYASSAR, 20.

2. *EI*², art. (*Banū*) *ʿAmmār*.

3. *EI*², art. (*Banū*) *ʿAbbād*. — En Asie Mineure au XIVe siècle, rappelons le cas du fameux Burhān al-dīn, auquel sa fonction de cadi servit de marchepied pour devenir « sultan » à Sīwās.

4. *EI*, s.v.; TYAN, *op.cit.* II, chap. 3; WIET, *Matériaux pour un Corpus Inscr. Arab.*, dans *Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, LII, p. 51-62.

de la Garde qui entoure plus personnellement le souverain. Dans les grandes capitales, cette définition théorique correspondra toujours à une certaine réalité. Mais dans les moindres villes la police concrète peut prendre un visage assez différent, non pas que les fonctions en soient autres, mais en raison des conditions de son recrutement. C'était là apparemment un problème essentiel, et qui l'est en tous cas pour la détermination du rôle effectif de la police. La *šurṭa* califale était une sorte de corps d'armée spécial, qui pouvait à Bagdad par exemple faire place à des Bagdadiens, mais qui tout de même était recruté un peu partout, et dont les membres paraissent avoir été des demi-professionnels soldés [1]. Peut-être, lorsque l'élément servile étranger devint prépondérant dans l'armée, prit-il également quelque importance dans la *šurṭa*. Mais dans les moyennes et petites villes, la nécessité ou la facilité faisaient donner la place prépondérante ou exclusive, dans le recrutement des *šurṭī*s, à des éléments locaux et probablement moins professionnalisés. Une telle *šurṭa* — ou, le terme paraît avoir une acception plus large, *ma'ūna* — pouvait évidemment conserver une valeur pour le maintien de l'ordre courant, la répression des délits de droit commun, l'extinction des incendies, etc., mais elle ne pouvait plus être utilisée par le Pouvoir pour la lutte, s'il s'en produisait, contre les désordres et soulèvements caractérisés: bien pis, émanant de cette population, et armée, elle pouvait prêter aide à la rébellion. Aussi voyons-nous un personnage, désigné pour un poste de commandant de *šurṭa*, subordonner son acceptation à la faculté de recruter ses effectifs hors de la ville où il résidera [2] : ce qui réciproquement (nous en verrons des confirmations ultérieures) suggère que la population exigeait volontiers qu'ils le fussent au contraire en son sein, et que les membres de la *ma'ūna* indigène obéissaient mal à un chef qui n'était pas des leurs. Nous voyons ainsi comment une institution au premier chef gouvernementale peut devenir en fait, en certains cas, l'instrument de tout autres influences, sans que la définition théorique en soit affectée.

Ces indications générales permettront de mieux situer l'étude détaillée que nous allons faire maintenant d'une organisation propre à la Syrie et à la Haute-Mésopotamie des Xe-XIIe siècles, celle des *aḥdāṯ*. La nature de notre documentation nous oblige à donner là

1. Voir plus loin ce que nous dirons à propos des *'ayyārūn* de Bagdad.
2. *Kitāb al-Aġānī*, IV, 154, et V, 74 (à Médine). Cf. ṬABARĪ, éd. 1939, VI, 106, cité par TYAN.

un tour d'abord narratif et événementiel à notre exposé, dont nous essayerons ensuite de tirer quelques conclusions [1].

* * *

C'est à Damas que les *aḥdāṯ* nous apparaissent pour la première fois explicitement, lors de la conquête de la Syrie centrale et de la ville par les Fāṭimides devenus maîtres de l'Égypte. Malheureusement, l'histoire intérieure de la ville dans toute la période antérieure est très mal connue, et nous pouvons seulement savoir que les habitants en donnaient parfois de durs soucis à leurs maîtres successifs, par exemple lorsqu'ils refusaient d'accepter un cadi que ceux-ci leur envoyaient, et qui ne leur convenait pas [2]. On risquera peu de se tromper en supposant que l'ancienne métropole des Umayyades, réduite au rôle de chef-lieu de province disputé entre les maîtres de la Mésopotamie et de l'Égypte et exploité par eux, menait une existence fertile en sujets de mécontentements.

En 358/969 les troupes maġribines viennent donc d'occuper Damas. Un soulèvement éclate contre elles, conduit par le *šarīf* Abū l-Qāsim Aḥmad dit al-ʿAqīqī, « *ra'īs* dans la ville », appuyé sur les *aḥdāṯ*. Ils sont battus, se sauvent, et un autre *šarīf*, al-Ǧaʿfarī, négocie un compromis à la faveur duquel les précédents rentrent en ville; plusieurs d'entre eux n'en sont pas moins arrêtés par le gouverneur et *ṣāḥib al-šurṭa* fāṭimide, et, al-ʿAqīqī en tête, envoyés en Égypte. Il en revient cependant, et bientôt, devant les excès de la soldatesque berbère, les troubles reprennent, l'incendie fait rage, un gouverneur doit s'enfuir devant les *aḥdāṯ*. Les notables et al-ʿAqīqī, qui essayèrent de modérer la foule, sont débordés par elle et particulièrement par les *šuṭṭār al-aḥdāṯ* (expression sur laquelle nous reviendrons); les souqs sont fermés, des portes de quartiers barricadées; à la tête des insurgés figure maintenant al-Mārūd, *ra'ʾs šuṭṭār al-aḥdāṯ* ou simplement *ra'ʾs al-aḥdāṯ* (363 h.). À la fin de l'année, un officier bagdadien exilé, Alptegin, se fait reconnaître par les Fāṭimides le gouvernement de Damas; il est

1. E. Ashtor-Strauss, *L'administration urbaine en Syrie médiévale*, dans *RSO*, 1956, donne à cet égard des exposés intéressants, mais inégalement fondés et documentés, et omettant toute la première période d'histoire à considérer (Xe-XIe siècles).

2. Les opposants sont appelés *awbāš*, terme vague, mais qui est parfois plus techniquement rapproché des *ʿayyārūn* dont nous aurons à reparler. Voir Ibn Ḥaǧar, en appendice à al-Kindī, *Judges and governors of Egypt*, éd. Rh. Guest, p. 570.

bien accueilli par les notables, qui comptent sur lui pour contenir les *aḥdāṯ*. Cependant lorsqu'en 368 il abandonne Damas, les *aḥdāṯ* se retrouvent les maîtres, expulsent son remplaçant, et donnent le pouvoir dans la ville à leur chef, fort de sa grosse clientèle, Qassām al-Tarāb (le terrassier); on nous apprend que ce personnage, Arabe de la tribu des Banū Ḥāriṯ et né à Talfītā dans le Ǧabal Sanīr (province de Damas), avait, après son arrivée à Damas, fait partie de la troupe (*ḥizb*, nous retrouverons le terme) d'un certain Ibn al-Ǧastār, présenté comme chef d'*aḥdāṯ* malfaiteurs; et Qassām lui-même, au cours d'une discussion, est qualifié par son adversaire de *ʿayyār* (voir *infra*). En fin de compte il finira par être battu, mais non sans qu'un des gouverneurs fāṭimides chargés de le combattre eût jugé plus sage de chercher à s'entendre avec lui [1].

Pendant quelques années, calme apparent. Cependant, un gouverneur en conflit avec les Fāṭimides soulève pour sa cause les *aḥdāṯ*. En 387/997 pendant une vacance du poste, les chefs, *ruʾasāʾ* (plur. de *raʾīs*), des *aḥdāṯ* se partagent l'administration de la ville; le principal est surnommé *al-duhayqayn*, le petit *dihqān* (terme irano-mésopotamien pour chef de village, ce que l'arabe désigne ordinairement aussi par *raʾīs*); il paraît avoir partie liée avec un mouvement insurrectionnel d'*aḥdāṯ* tyriens, sur lesquels nous reviendrons. Lorsque le nouveau gouverneur arrive, il ne peut mieux faire que les combler de présents, bêtes, esclaves, leur remettre par diplômes officiels la police des divers quartiers, et en en faire ses conseillers: ruse, il est vrai, qui aboutit à un grand banquet où il fait massacrer douze de leurs chefs, tandis que ses Berbères se ruent sur leurs hommes, en tuent trois mille, dit-on, en ville même et dans la banlieue; l'ensemble de la population, traitée en complice, est frappée d'une forte amende. Le « petit dihqān » cependant s'était à temps « repenti » et, parvenu en Égypte comme *muṭṭawwiʿ*, volontaire pour la bonne cause, sera bien accueilli (388 h.) [2].

La tragédie précédente explique peut-être qu'au siècle suivant les *aḥdāṯ* soient plus discrets; ils n'ont cependant pas disparu.

---

1. IBN AL-QALĀNISĪ, *History of Damascus*, éd. AMEDROZ, p. 1-27, suppléé pour le début par Sibṭ ibn al-Ǧawzī cité en note p. 1 par l'éditeur. Cf. MAQRĪZĪ, *Ittiʿāẓ*, éd. ŠAYYĀL, 176.

2. IBN AL-QAL., 40, 50-55; ABŪ ŠUǦĀʿ RUḎRAWĀRĪ, dans MARGOLIOUTH, *The Eclipse of the Abbassid Caliphate*, III, 227-229; YAḤYĀ d'Antioche, dans *Patrologie Orientale*, XXIII, 227-229 (= éd. CHEIKHO, *Corpus Script. Or.*, 181).

En 411 ou 412 h., émus par le départ d'al-Zāhir, l'héritier présomptif d'al-Ḥākim qui comme gouverneur s'était rendu populaire parmi eux, ils soutiennent la révolte d'un nommé Muḥammad b. Abī Ṭālib al-Ǧazzār (le boucher), qui a aussi derrière lui des pauvres hères du Ḥawrān. Un contre-soulèvement des notables sunnites le renverse [1]. De 463 à 467 h., les *aḥdāṯ* sont de nouveau en conflit avec leur garnison maġribine, et cette situation favorise la prise de la ville par le chef turcoman Atsiz, maître depuis quelques années de la Palestine [2]. À Atsiz succède bientôt le frère du sultan selǧukide Malikšāh, Tutuš. La mort de ces deux princes, qui précipite la Syrie dans une situation de morcellement et de faiblesse que va aggraver la Croisade, a pour effet de rendre aux *aḥdāṯ* une grande influence sur la vie damasquine dans toute la première moitié du VI^e/XII^e siècle.

Le spectacle nous est cependant maintenant présenté sous des couleurs un peu différentes [3]. Les *aḥdāṯ* ont désormais un chef officiel, qualifié de *ra'īs al-aḥdāṯ* ou, indifféremment, de *ra'īs al-balad*, chef de la ville. Il est nommé à ce poste en principe par le choix du prince, mais en fait la *riyāsa* appartint exclusivement, de 488/1095 à 548/1154, à la famille des Banū l-Ṣūfī, dont l'ancêtre, qui n'était *ṣūfī* que de surnom en raison de ses vêtements, avait quitté sa bourgade natale de Sarmīn, le principal foyer de l'ismā'īlisme en Syrie du nord, en raison de ses convictions sunnites [4]. Ibn al-Qalānīsī nous montre les *aḥdāṯ* officiellement acceptés par le Prince dans ses cortèges avec sa garde propre, mobilisés et combattant pour la non-incorporation de Damas dans les États de ses ambitieux voisins successifs du nord, Ruḍwān, Zengi, Nūr al-dīn, et naturellement aussi contre les Francs qu'ils vont même à l'occasion refouler avec l'armée régulière assez loin des murailles de leur ville. Cependant dans les exposés du chroniqueur, ils apparaissent surtout comme la force sous-jacente aux entreprises politiques des Banū l-Ṣūfī, Amīn al-dawla Ḥasan b. Ḥusayn, mort en 495/1102 ou 497/1104, son fils Ṯiqat al-Mulk, mort en 530/1136, et le neveu de ce dernier Mu'ayyad al-dīn al-Musayyab b. 'Alī b. Ḥusayn,

1. IBN AL-QAL., 69-70; ḎAHABĪ cité *ibid.* en note 70.
2. IBN AL-QAL., 108, et SIBṬ IBN AL-ǦAWZĪ cité en note *ibid.*
3. C'est ici que commence ASHTOR, *op. cit.*, où l'on trouvera quelques détails non reproduits ici, p. 93-95 et 122-127.
4. IBN 'ASĀKIR, *Ta'rīḫ Dimišq*, IV, 171; IBN AL-QAL., 132, 140-145, 257; IBN AL-'ADĪM, *Zubda*, éd. S. DAHĀN, I, 287, et *Buġya*, Aya Sofya 3036, 185; SIBṬ, an 495 obituaire (d'après le ms. de Paris Bibl. Nat. ar. 1500).

jusqu'en 548/1154. Leur grand exploit fut, en 522/1128, le massacre des « Assassins » de Damas, que le gouvernement de l'atabeg Tuġtegin et de son fils Būrī avait laissés se développer dans la ville. Le vizir complice des hérétiques fut peu après assassiné, et, chose remarquable, ce fut le *ra'īs* Ṯiqat al-Mulk que Būrī prit maintenant pour vizir [1]. Ce fait témoigne d'une puissance dont on comprend qu'en d'autres moments elle ait provoqué des conflits entre le *ra'īs* et le prince ou autres puissants. Amīn al-dawla avait terminé ses jours en exil à Alep [2]; Ṯiqat al-Mulk ne garda qu'un an le vizirat; cinq ans après sa révocation il fut assassiné à l'instigation d'un officier de la garde turque qui n'admettait pas l'influence de cet autochtone, et tous les siens, après confiscation de leurs biens, furent bannis à Sarḫad, où désormais la famille se constituera un refuge [3]. Il n'en fallut pas moins, dès l'an suivant, les rappeler, leur rendre leurs biens, donner à al-Musayyab le titre d'émir réservé aux militaires, peut-être aussi celui de vizir, accepter toutes ses conditions [4]. En 539, rupture nouvelle, et retour triomphal d'al-Musayyab, qui fait bannir ses adversaires [5]. En 544, nouvel essai d'action contre lui: le soulèvement des *aḥdāṯ* oblige non seulement à y renoncer, mais à redonner définitivement à al-Musayyab le vizirat [6]. Bientôt il est vrai la famille se divise, en raison de circonstances extérieures. Alors qu'Ibn al-Qalānisī, qui devait lui-même être *ra'īs*, loue l'administration de Ṯiqat al-Mulk, il critique celle d'al-Musayyab, contre lequel intrigue son frère Ḥaydara, en s'appuyant, dit-il, sur les éléments louches du bas-peuple [7]. En réalité, comme Ashtor l'a bien vu, une question plus grave se dissimulait sous cette rivalité personnelle: Damas était attaquée tantôt par les Francs, tantôt par son puissant voisin musulman du nord, Nūr al-dīn, qui cherchait à grouper sous sa domination l'Islam syrien en arguant de la nécessité de l'union pour la guerre sainte; à l'origine, les éléments dirigeants de Damas, appuyés par le peuple damasquin, avaient résisté à une incorporation qui eût nui à leur puissance ou aux avantages qu'ils tiraient de leur autonomie, et

1. IBN AL-QAL., 144-145 et 212 sq.
2. AL-ʿAẒĪMĪ, éd. Cl. CAHEN, dans *JA*, 1938, 374.
3. IBN AL-QAL., 187, 213, 223-224, 227-231; AL-ʿAẒĪMĪ, 406; *al-Bustān al-Ǧāmiʿ*, éd. Cl. CAHEN, dans *BEO* Damas, 1937, 122.
4. IBN AL-QAL., 247, 257, 261-262.
5. IBN AL-QAL., 271, 277; AL-ʿAẒĪMĪ, 423.
6. IBN AL-QAL., 278.
7. IBN AL-QAL., 307-311.

soutenu leur petite dynastie; mais, les souffrances de la guerre s'aggravant, les éléments populaires inclinaient maintenant à accepter une annexion qui à eux pouvait apporter plus de compensations qu'aux notables; cette opinion se faisait jour aussi dans le milieu des *aḥdāṯ*. Pour cette raison peut-être al-Musayyab fut arrêté et banni, mais son frère Ḥaydara, qui lui succéda, bientôt mis à mort: la famille des Banū l-Ṣūfī perdit alors la *riyāsa* [1], qui échut aux Banū Qalānisī (d'abord à un frère de l'historien) [2]; peu après Nūr al-dīn entrait à Damas, al-Musayyab pouvait y rentrer, mais sans recouvrer ses fonctions, et d'ailleurs pour bientôt y mourir [3]. Désormais il y aura encore des *ra'īs*, mais le « régime fort », appuyé sur une importante garnison militaire aux ordres du *šiḥna*, qu'instaure le nouveau prince et que maintiennent ses successeurs, leur laisse si peu d'initiative générale que nous n'entendons presque plus jamais parler d'eux.

À ces informations surtout extérieures, Ibn al-Qalānisī ajoute, à l'occasion de la crise de 530-531 h. des renseignements qui, malgré leur caractère sommaire et peu explicite, sont importants [4]. Ṯiqat al-Mulk, nous dit-il, avait été en désaccord avec les chefs militaires turcs à propos d'impôts. Lors de l'entente conclue avec son successeur al-Musayyab, il fut convenu d'une part que l'on verserait à heure fixe les soldes (*wāǧibāt*) qu'on devait assurer aux soldats (*aǧnād*), d'autre part que « la taxe (*rasm*) pour la *riyāsa* serait conforme à la coutume traditionnelle et à la règle établie à propos des protections (*ḥimāyāt*), frais (*wāǧibāt*) et taxes (*rusūm*) d'usage à l'Entrepôt (*Dār al-wikāla*) et dans les marchés (*ʿirāṣ*) ». C'est-à-dire, évidemment, qu'il y avait dans les impôts urbains, en particulier d'ordre commercial, une part affectée à la *riyāsa*, et, on peut le supposer d'après ce que nous verrons à Alep, par elle aux *aḥdāṯ*.

L'histoire des *aḥdāṯ* d'Alep est en gros parallèle à celle des *aḥdāṯ* de Damas. Il est possible que mention soit faite d'eux déjà au milieu du IVe/Xe siècle, toutefois il n'y a de certitude qu'à partir du début du XIe siècle [5]; désormais par contre on peut suivre continuellement

1. IBN AL-QAL., 314-315, 321, 324-325.
2. IBN AL-QAL., 325; ABŪ ŠĀMA, *K. al-Rawḍatayn* (Caire), I, 17; cf. l'introduction d'AMEDROZ à son édition d'IBN AL-QAL., p. 6-7.
3. IBN AL-QAL., 329; *al-Bustān*, 131.
4. IBN AL-QAL., 257.
5. IBN AL-AṮĪR, VIII, 401, attribue en 351 des troubles à Alep aux *aḥdāṯ al-šurṭa*, interprétant symptomatiquement ainsi l'expression de sa source, IBN MISKAWAYH dans *Eclipse*, II, 137, *riǧālat al-šurṭa*. En 406, YAḤYĀ

leur histoire. Comme l'on sait, en 413/1022, Ṣāliḥ b. Mirdās s'empara d'Alep; un ancien officier des Ḥamdānides, Sālim b. Mustafād al-Ḥamdānī, l'y avait aidé: Ṣāliḥ lui conféra alors « la *riyāsa* d'Alep avec le commandement des *aḥdāṯ* », ce qui était peut-être même créer pour lui un poste qui n'avait pas existé auparavant avec le même développement [1]. Sous le successeur de Ṣāliḥ, Naṣr, qui avait maintenu en place Sālim, « les *aḥdāṯ* et pauvres bougres d'Alep, qui s'étaient attachés à ce dernier, se mirent à porter les armes et à vouloir s'en prendre à la citadelle ». Naṣr regagne à sa cause les notables alépins, et capture Sālim, qui est mis à mort (423/1031) [2]. Les *aḥdāṯ* ne disparaissent pas pour autant. À diverses reprises, pendant les trente ans suivants, des garnisons fāṭimides occupèrent Alep; elles n'y furent pas mieux vues des Šīʿites duodécimains d'Alep qu'elles ne l'étaient des Sunnites de Damas. D'où, en 434 h., un soulèvement des *aḥdāṯ*, qui ramène un prétendant mirdāside [3]. En 450 h., où de nouveau il y avait à Alep un gouverneur fāṭimide, le missionnaire ismāʿīlien Muʾayyad al-dīn Šīrāzī, qui allait organiser la coalition des forces antiselǧukides au secours de Basāsīrī en Mésopotamie, passa à Alep; il note qu'« il y a là des hommes appelés *aḥdāṯ*, qui y sont plus puissants que le possesseur de la ville et la gouvernent plus que le gouverneur » [4]. L'approche de l'armée fāṭimide inquiète les *aḥdāṯ*, qui se soulèvent, et c'est à grand'peine qu'on parvient à les apaiser. Deux ans après cependant, ils essayent de nouveau de soutenir un Mirdāside, et cette fois sont écrasés; ils avaient demandé au gouverneur fāṭimide une distribution d'argent, à quoi il avait été répondu qu'ils avaient déjà touché non seulement leur solde régulière, mais encore des avances [5]. Les Mirdāsides bientôt reprirent le pouvoir, mais se disputèrent entre eux, et un candidat appuyé maintenant par l'Égypte en combattit un autre que soutenaient les *aḥdāṯ*. Quelques-uns, dont on nous donne les noms [6], sont capturés par l'adversaire. D'autres, qu'on nomme également [7], et qui se disent chefs d'une

d'Antioche, Cheikho, 210 (cf. Ibn al-ʿAdīm, 204) parle d'un personnage qui remue à Alep « les gens des sūqs, les *awbāš*, les Chrétiens et les Juifs ».

1. Ibn al-ʿAdīm, *Zubda*, I, 249.
2. *Ibid.*, 261.
3. *Ibid.*, 276.
4. *Sīrat al-Muʾayyad Šīrāzī*, éd. Kāmil Ḥusayn, 172-173.
5. Ibn al-ʿAdīm, 276-278; cf. Ibn Wāṣil, *al-Taʾrīḫ al-Ṣāliḥī*, ms. Fātiḥ 4224, an 452.
6. Kindī, Subḥ, Ibn al-Aqrasī, al-Šuṭayṭī, al-Labbād.
7. Ibn abī l-Rīḥān, Ibn Matar, Ibn al-Šākirī, Bahlūl.

troupe (*ḥizb*) d'*aḥdāṯ* alépins, vont, contre le protégé fāṭimide, requérir l'aide des voisins byzantins, auxquels ils promettent une place frontalière; découverts à leur retour à Alep, ils sont mis à mort (454/1061) [1]. Un nouveau Mirdāside, ʿAtiya, se concilie les *aḥdāṯ* par la solde (*rizq*) qu'il leur attribue; un moment il enrôle les Turcomans d'un nommé Ibn Ḫān, puis, lorsque leur arrogance lui pèse, les fait chasser par les *aḥdāṯ*; mais alors Ibn Ḫān donne le pouvoir à son oncle Maḥmūd, qui exerce une répression contre les *aḥdāṯ* (457/1064) [2]. Quinze ans plus tard, les Turcomans étant partis, et Alep étant attaquée par les armées pillardes du Selǧukide Tutuš et par son allié et parent plus diplomate l'Arabe Muslim b. Qurayš, prince de Mossoul, les *aḥdāṯ* d'Alep, n'ayant plus confiance dans le faible Mirdāside, donnent la ville à Muslim pour éviter Tutuš; la négociation a été conduite par leur chef et *ra'īs* d'Alep, le *šarīf* Ḥasan b. Hibatallah al-Hāšimī, dit al-Hutaytī [3]. Six ans plus tard, Muslim a disparu, tué dans une bataille; à côté de son successeur, qui ne règne que dans sa citadelle, le *šarīf* al-Hutaytī est le vrai maître de la ville, appuyé sur les *aḥdāṯ*, au point qu'il se fait construire ce qu'on appellera la « Petite citadelle du Šarīf », adossée aux remparts d'Alep [4]. Bien qu'obligé de reconnaître Tutuš, al-Hutaytī essaie de faire appel directement à Malikšāh [5], qui, venu là en 1086, y laissera comme gouverneur Aqsunqur. Toutefois Malikšāh a trouvé le *šarīf* trop puissant, l'a exilé, et Aqsunqur le remplace par un certain Barakāt b. Fāris al-Fūʿī dit al-Muǧann, qui appartenait lui au milieu des *aḥdāṯ* humbles, et avait même, dit-on, commencé parmi les malfaiteurs *šuṭṭār* et « coupeurs de routes », ce qui lui conférait une particulière compétence pour un commandement de police [6]. Aqsunqur devra encore, après la mort de Malikšāh, résister à Tutuš en s'aidant des *aḥdāṯ* [7]. La mort de Tutuš et les discordes de ses fils, qui se partagent la Syrie, vont de nouveau laisser Alep aux mains d'un prince faible, Ruḍwān, auprès duquel les *aḥdāṯ* vont pouvoir reprendre un grand rôle [8].

1. IBN AL-ʿADĪM, 283-287. 2. IBN AL-ʿADĪM, 294-295; IBN AL-QAL., 92.
3. IBN AL-ʿADĪM, II, 68-69. Ici commence le récit d'Ashtor, 96-100, qui ignore Ibn al-Furāt cité *infra*.
4. IBN AL-ʿADĪM, 92, 95-96; ʿIzz al-dīn IBN ŠADDĀD, *al-Aʿlāq*, éd. D. SOURDEL, 18.
5. IBN AL-ʿADĪM, 98-99.
6. IBN AL-ʿADĪM, 139-140 (cf. 110 et 124).
7. IBN AL-ʿADĪM, 111; IBN AL-QAL., 126.
8. Pour l'ensemble des événements auxquels il vient d'être fait allusion voir Cl. CAHEN, *La Première Pénétration turque ...*, dans *Byzantion*, 1948.

Comme à Damas un rôle dominant va maintenant être joué par une famille, celle des Banū Badīʿ, originaire d'Iṣfahān et venue en Syrie à la suite d'Aqsunqur. Un de ses membres avait été vizir de Tutuš et de son fils Duqāq, qui le fit mettre à mort [1]. En 491, Ruḍwān fait exécuter al-Muǧann, et donne la *riyāsat al-balad* ou *al-aḥdāṯ* à Ṣaʿīd b. Badīʿ [2]. Certes le pouvoir de celui-ci et de son fils Faḍā'il n'aura pas la belle continuité de celui des Banū l-Ṣūfī à Damas; c'est qu'il y a à Alep à côté d'eux, qui paraissent sunnites, de puissant éléments šīʿites, qui sont de la clientèle des Banū l-Ḫaššāb, détenteurs presqu'héréditaires, depuis les Ḥamdānides, de la fonction de cadis šīʿites à Alep [3]. Cependant il n'y a pas de vraie rivalité entre les deux groupes, qu'on trouve associés au contraire dans la lutte pour la défense des intérêts alépins contre les princes du dedans ou du dehors. On trouve les *aḥdāṯ* d'Alep éteignant des incendies, participant hors d'Alep à des campagnes contre les princes francs d'Antioche, et, à la mort de Ruḍwān, qui avait favorisé les Assassins et des *aḥdāṯ* à eux, ils massacrent ceux-ci en 507, comme plus tard devaient le faire leurs cousins de Damas [4]. Comme à Damas aussi la puissance de Ṣaʿīd b. Badīʿ, qui s'étale par exemple lors des fêtes qu'il donne en 510 h. pour la circoncision de ses fils [5], est une occasion de conflits, beaucoup plus hachés cependant, en raison de la succession accélérée des principicules sans force qui y occupent le pouvoir nominal. Une tentative faite en 507 pour remplacer Ṣaʿīd à la *riyāsa* reste sans lendemain, et en 510 il est l'un des artisans de la fuite du régent Lu'lu' [6]. Le régent suivant, un Damasquin, l'expulse cependant, et peu après il tombe victime de la vengeance des Assassins [7]. Les attaques franques amènent bientôt les Alépins, parmi lesquels les *aḥdāṯ*, à se donner au chef turcoman du Diyār Bakr, Ilġāzī; on trouve alors à la *riyāsa*, après un certain Ibrāhīm al-Furātī, Maqqī b. Qurnāṣ, d'une grande famille de ce nom à Ḥamā, puis Salmān b. ʿAbd al-Razzāq al-ʿAǧlānī, et enfin Muḥammad b. Saʿdān

1. ASHTOR, 100, et IBN AL-ʿADĪM, *passim*.
2. IBN AL-ʿADĪM, 138-139, 141; AL-ʿAẒĪMĪ, 491; IBN AL-QAL., 135.
3. Voir note 5, p. 243.
4. IBN ABĪ ṬAYYĪ dans IBN AL-FURĀT, Vienne AF 117, I 37r° et 70v°-71r°; IBN AL-ʿADĪM, 162 et 168; IBN AL-QAL., 130, 148, 163.
5. IBN AL-QAL., 175; IBN AL-FURĀT, 54r°, 57v°; IBN AL-ʿADĪM, *Buġya*, ms. Saray IV 197r°.
6. IBN AL-ʿADĪM, 168, 170, 186.
7. IBN AL-FURĀT, 82r°.

al-Ḥarrānī [1]. Mais sous Timurtāš, successeur d'Ilġāzī (et peut-être déjà un instant sous celui-ci même) le *ra'īs* est Faḍā'il b. Ṣa'īd b. Badī', et c'est lui le vrai distributeur du pouvoir pendant l'anarchie qui désole la ville jusqu'à l'arrivée de Zengī en 522. Il est assez puissant pour que ce soit encore à lui que celui-ci livre le mamlūk qui à la citadelle a essayé de s'opposer à son entrée [2]. Cependant l'avènement de Zengī à Alep, comme plus tard celle de son fils Nūr al-dīn à Damas, marque la fin de la *riyāsa* puissante; Zengī conféra le titre à 'Alī b. 'Abd al-Razzāq al-'Aǧlānī, sûrement sunnite et frère de l'ancien *ra'īs* al-'Aǧlānī, qui avait été assassiné [3]; d'autres *ra'īs* sont encore incidemment cités pendant plus d'un siècle [4]; mais ils ne jouent plus aucun rôle politique, et les textes ne permettent même pas de dire s'il a subsisté longtemps quelque chose des *aḥdāṯ* [5].

Alep et Damas, sur lesquelles nous sommes particulièrement renseignés, ne sont cependant pas les seules villes de Syrie et Haute-Mésopotamie où soient attestés des *aḥdāṯ* et leur *ra'īs* ou *ra'īs al-balad*. Il en est signalé à Tyr, dès la fin du IVe/Xe siècle, où un rebelle (*ḫāriǧī*) du nom de 'Allāqa, appuyé sur ses *aḥdāṯ*, exerça le pouvoir, de 381 à 388, de façon assez efficace pour pouvoir même frapper monnaie (avec la légende: « puissance après misère à l'émir 'Allāqa »). La défaite des *aḥdāṯ* de Damas est aussi la sienne, et il est crucifié avec plusieurs de ses partisans [6]. Cent ans plus tard des *aḥdāṯ* sont signalés à Ba'albakk, à Ascalon [7], et il y a apparemment dans cette ville un *ra'īs* encore à la veille de la conquête franque au XIIe siècle [8]. À Mossoul, au début de ce même siècle, le lieutenant sultanal Čekermiš ayant été bien vu des notables du parti des Banū Kasīrāt, auquel s'opposait celui du cadi Ibn

---

1. IBN AL-FURĀT, IBN AL-'ADĪM et AL-'AẒĪMĪ, *passim*, ans 511-517.
2. Mêmes auteurs, ans 518-522.
3. IBN AL-FURĀT, an 522 et IBN 'ADĪM, 243.
4. Un *ra'īs* d'Alep est signalé en 613 par IBN WĀṢIL, Bibl. Nat. 1702, 177v°, et un autre en 658 par AL-MAKĪN B. AL-'AMĪD (mon édition dans *BEO*, 1958, sub anno, 266 v°); vers la même date IBN ABĪ UṢAYBI'A, éd. A. MÜLLER, II, 190.
5. Il y a trace d'*aḥdāṯ* à Alep à la mort de Nūr al-dīn en 569 (IBN AL-AṮĪR, *Atabeks, Hist. Or. des Croisades*, II), où leur *ra'īs* est, bizarrement, un Ibn al-Ḫaššāb.
6. YAḤYĀ d'Antioche, *Patr*, 454 = CHEIKHO, 181; cf. RUḎRAWĀRĪ, 381.
7. IBN AL-QAL., 137 et 166.
8. Lettre hébraïque citée par ASHTOR, 101 d'après J. MANN, *The Jews in Egypt under the Fatimids*, II, 198.

Wa'dān, son successeur et adversaire Čavli emprisonne les notables et expulse, dit Ibn al-Aṯīr, vingt mille *aḥdāṯ*, avant d'être à son tour renversé par un mouvement auquel contribue largement un certain Sa'dī, chef (*muqaddam*) des plâtriers [1]. À Ḥarrān, dès 358/969, des *aḥdāṯ* sont signalés comme otages emmenés par le Ḥamdānide Abū Taġlib; nous aurons à revenir sur la question de leurs relations avec des *'ayyār*s de la même localité [2]. Deux *ra'īs* de Ḥarrān sont encore connus au XII^e^ s., dont le premier fut mis à mort par l'Artuqide Balak, tandis que le second entretint apparemment des relations correctes avec Zengī, qu'il poussa à la conquête d'Édesse sur les Franco-Arméniens [3]. Enfin le cas de puissance maxima atteinte par des *ra'īs* est fourni par la ville d'Amid, où une véritable dynastie de *ra'īs*, connue des chroniqueurs sous le nom de Nīsānides, s'instaura au début du XII^e^ siècle sous la domination nominale des Turcomans Inālides, en exerçant le pouvoir à peu près entier, et inscrivant même officiellement leurs noms sur les inscriptions et les monnaies; leurs richesses étaient fabuleuses, et leur régime ne prit fin qu'avec la conquête de la ville par Saladin, qui leur reprochait, apparemment à juste titre, d'avoir cultivé l'amitié, voire le soutien des Assassins [4]. Il y avait par ailleurs des *ra'īs* dans tous les villages, et la distinction entre les deux types d'hommes n'est pas toujours aisée et n'était peut-être pas toujours clairement faite, puisqu'il s'agissait de fonctions juridiquement mal définies; cependant, dans les limites plus réduites d'un village, le *ra'īs* avait apparemment une responsabilité plus entière, au point de vue fiscal en particulier, que le *ra'īs* des villes. Les Francs devaient à leur arrivée en Syrie les trouver dans les villes comme les villages, et, dans certaines villes, les maintenir en fonction de façon réduite (sans *aḥdāṯ*) [5].

---

1. IBN AL-AṮĪR, X, 295 (*ra'īs* nommé par Qiliğ Arslan conquérant la ville) et 320. Un siècle et demi plus tôt, IBN ḤAWQAL, 215-216, vantait la *muruwwa* des gens de Mossoul.

2. IBN AL-AṮĪR, VIII, 405 (sous la réserve que, auteur tardif, il peut avoir des extrapolations de vocabulaire, cf. ci-dessus n. 5, p. 239).

3. AL-'AẒĪMĪ, 392; IBN AL-'ADĪM, dans *Historiens Orientaux des Croisades*, III, 686. — *Ra'īs* à Singār, famille des B.Ya'qūb, ABŪ ŠĀMA, II, 35 (IMĀD AL-DĪN, ms. Oxford Bodl., an 578).

4. IBN AL-AṮĪR XI, 103, 297; ABŪ ŠĀMA, II, 39; IBN AL-AZRAQ, ms. Brit. Mus. ans 536, 542-548, 565, 573. Sur leur ismā'īlisme, IBN AL-'ADĪM, *Buġya*, Paris 2138, 192r°. Les Assassins avaient été massacrés à Amid en 519 comme à Alep et Damas, mais avaient apparemment repris de l'influence.

5. Sur cette question, voir mon rapport sur *Les Institutions de l'Orient*

Essayons de tirer quelques conclusions des faits ainsi énumérés. Les fonctions qu'exercent régulièrement les *aḥdāṯ* sont celles de la *šurṭa*; il n'est pas impossible que les membres de la *šurṭa* aient d'ailleurs été parfois appelés *aḥdāṯ*[1] (ordinairement on les nommait *šurṭī*), mais là où existent des *aḥdāṯ* du type que nous venons d'étudier, à partir du moment où ils ont une influence reconnue, on ne voit plus paraître le mot de *šurṭa*[2]. Ce sont seulement les Selǧukides et leurs épigones qui installeront dans les villes des garnisons militaires (de l'armée régulière) investies d'un droit et d'un devoir réguliers de maintien de l'ordre public; ils donneront à leurs chefs le nom de *šiḥna*, qui littéralement aurait dû signifier le corps entier[3]. Mais les *šiḥna* des petits princes syro-mésopotamiens du début du XII^e siècle disposeront de trop peu de forces pour équilibrer réellement, a fortiori pour supplanter les *aḥdāṯ*, et ce seront seulement les Zengides qui parviendront à installer des garnisons suffisantes, tirées de l'armée régulière, pour annihiler en fait ou en droit l'autorité de police du *ra'īs* et des *aḥdāṯ*. D'autres attributions du *ra'īs* passeront au *muḥtasib*, dont il paraît bien qu'il n'a pas existé d'exemple dans les villes où il y avait un *ra'īs* au plein sens.

La différence fondamentale entre les *aḥdāṯ* et la *šurṭa* classique ne réside donc pas dans les attributions, mais dans le recrutement; les *aḥdāṯ* sont des hommes de la ville, liés à la population, et qui apparemment ne sont pas professionnalisés. Comme l'avait fort bien compris Reinaud dans l'ambiance des événements de 1848[4], ils constituent une milice, une « garde nationale ». En même temps qu'ils s'occupent de la sécurité publique comme une quelconque police, ils traduisent les sentiments de tout ou partie de la population, et, disposant d'une certaine force, peuvent représenter un élément d'opposition active à des princes qui presque toujours sont plus ou moins des étrangers, parfois ethniquement, en tous cas comme origine géographique. Ils ont droit pour leurs fonctions à une solde, qu'alimentent au moins à Damas au XII^e s. certaines taxes sur le commerce urbain; et si ce peut être une occasion pour

Latin, dans *Comptes rendus du XII^e Convegno Volta, Oriente-Occidente*, 1956 (paru en 1957).

1. Cf. *infra* p. 248-250.
2. À Damas, le dernier essai est celui qu'on a vu des Fāṭimides en 359.
3. Le caractère du *šiḥna*, qui n'a pas toujours été bien vu, n'a donc rien à voir avec celui du *ra'īs*, ni même de l'ancien *ṣāḥib al-šurṭa*.
4. *JA*, 1848, II, 231.

le pouvoir de les tenir, ce peut aussi en être une pour eux de faire entendre des revendications. Ces taxes sont peut-être administrativement considérées comme de la catégorie des *ḥimāyāt*, protections, puisque l'habitude s'était prise de faire ainsi payer par les bénéficiaires réels ou supposés les effectifs des diverses polices, et qu'ainsi aussi inversement s'appelaient les droits que faisaient payer à ceux qu'ils auraient autrement dévalisés divers rebelles se substituant aux ordinaires polices [1].

C'est une question délicate que de savoir dans quelle mesure les *aḥdāṯ* représentent la population urbaine dans son ensemble ou bien seulement certains éléments dressés contre d'autres. Il ne semble pas qu'on puisse donner de réponse générale à cette interrogation. Dans certains cas, les *aḥdāṯ* nous apparaissent groupés derrière des chefs de riche bourgeoisie, voire des *šarīf*s, qui certes peuvent, pour des raisons d'intérêt personnel, avoir une attitude démagogique ou démocratique, mais qui paraissent bien cependant aussi représenter l'opinion de leur couche sociale [2]. On peut comprendre que de larges éléments de la population fassent front contre des oppressions étrangères, et en ce cas les *aḥdāṯ* représentent l'aile marchante d'une sorte de résistance municipale aux gouvernements. D'autres fois, il nous semble au contraire y avoir conflit entre des éléments bourgeois modérés, moins autonomistes s'ils peuvent craindre que l'autonomie les mette à la merci du petit peuple, et des éléments beaucoup plus populaires au sein des *aḥdāṯ*, au point de pouvoir être comparés à cet égard aux *ʿayyārūn* dont nous reparlerons. Certains termes qui leur sont appliqués (*šuṭṭār*, *ḥizb*) suggéreraient même des rapprochements plus formels avec les *ʿayyār*s, si l'on pouvait être toujours sûr que des mots qui ont à la fois des significations larges et des acceptions techniques sont toujours pris de cette seconde façon. Nous aurons ultérieurement à revenir sur cette question, lorsqu'il aura été parlé des *ʿayyārūn*.

D'autre part c'est exclusivement en Syrie et Haute-Mésopotamie qu'il est question d'*aḥdāṯ* tels que nous venons de les présenter. Il se peut que le nom ailleurs désigne par-ci par-là les membres d'une *šurṭa*; en règle générale cependant le mot ne se rencontre

1. *Infra*, 2e article, et mes *Notes pour servir à l'histoire de la ḥimāya*, dans *Mélanges Massignon*, I.

2. À Ascalon, Ibn al-Qal., 137, cite, au-dessus du commun peuple qui ne compte pas, en ordre les *šuhūd*, les *tunnāʾ* (propriétaires fonciers), les *tuǧǧār* (gros marchands) et les *aḥdāṯ*.

que dans des sens plus vagues [1] ; et s'il se trouve bien ailleurs aussi, nous allons le voir, des sortes de milices, elles portent d'autres noms et paraissent avoir une origine et certains caractères différents de ceux de nos *aḥdāṯ*. Nous ne pourrons qu'après en avoir parlé nous poser, en partie en fonction de cette répartition géographique, le problème de leurs origines.

À la tête des *aḥdāṯ* apparaît parfois un groupe de chefs, plus souvent un chef unique, appelé incidemment *ra's*, *muqaddam*, *naqīb*, mais plus constamment *ra'īs*. Deux périodes semblent pouvoir être distinguées dans l'évolution de ces chefs. Au début, ce sont des chefs de fait, auxquels le gouvernement reconnaît peut-être souvent une certaine responsabilité, mais sans qu'ils aient un statut fixe. Puis, à Alep un moment lors de la conquête mirdāside et régulièrement à partir de la conquête selǧukide, et à Damas également à partir de cette dernière, le *ra'īs* devient un personnage officiellement nommé par le prince, qui d'un côté sans doute a ainsi cherché à s'assurer un certain contrôle sur la fonction, mais d'autre côté crée à côté de lui un pouvoir stable qu'il ne peut plus éluder [2]. L'évolution s'accompagne d'une autre, car, auparavant, il semble que lorsqu'un gouverneur ne pouvait éviter de reconnaître les *aḥdāṯ*, il tâchait de ne le faire qu'à l'échelon des quartiers, se réservant à lui-même seul la coordination du gouvernement urbain; tandis que les *ra'īs* de la fin du XI^e siècle et du XII^e

---

1. Il n'est pas toujours facile de distinguer clairement si les textes parlent sous le nom d'*aḥdāṯ* de quelconques jeunes gens ou de jeunes gens plus ou moins groupés en sorte d'équipes ou coteries sportives. Au Caire à la fin du IV^e/X^e s. des *aḥdāṯ* du Caire et de Miṣr se battent pour deux champions (Yaḥyā, *Patr.*, XXIII, 255). À Bagdad en 334 Mu'izz al-dawla organise des épreuves pour les *aḥdāṯ*, qui se groupent en deux camps derrière deux champions (Ibn al-Ǧawzī, *K. al-Muntaẓam*, VI, 341), et la chose se reverra encore sous les Grands Selǧukides (Ibn al-Aṯīr, X, 107). D'autres fois, on se rapproche du sens de milice, par exemple lorsqu'un riche ḥanbalite, au début du V^e/XI^e s., recrute une troupe privée d'*aḥdāṯ šuṭṭār* (sur ce mot voir *infra*, 2^e article) (*Muntaẓam*, VIII, 251). *Ibid.*, VII, 238: mention d'*aḥdāṯ* du Karḫ. On parle incidemment d'*aḥdāṯ* des 'Abbāsides et des 'Alides, comme de leurs *fityān* (cf. *infra*) (Hilāl al-Ṣābī, *Hist. Remains*, 368).

D'autre part, sans parler du passage d'Ibn al-Aṯīr signalé n. 5, p. 239 il n'est pas impossible que le mot *aḥdāṯ* ait désigné les membres de la *šurṭa* dans les villes iraqiennes dès les premiers temps 'abbāsides, voire antérieurement. La question est complexe, voir en fin de ce premier article la Note annexe.

2. Il se peut qu'il y ait influence de la *riyāsa* iranienne, sur laquelle voir *infra*, deuxième article. — Sur un *ra'īs al-qawm* de fait même à Fusṭāṭ, cf. Ṭabarī, III, 2252-3.

ont, eux, conquis la surveillance unifiée de la ville dans son ensemble, et peuvent donc, dans une certaine mesure, être comparés à des maires de villes européennes. Le *ra'īs* est le plus souvent un notable, mais non toujours, et de toute façon sa force lui vient de la troupe d'*aḥdāṯ* qu'il a derrière lui, et non de sa seule qualité de notable. Ces *aḥdāṯ*, il les tient certainement, en un sens, en partie au moins, par des liens de clientèle; mais il n'est pas douteux non plus que dans leur masse ils font peser sur lui le poids d'une plus large opinion populaire. Des princes ont pu essayer de nommer à la *riyāsa* des personnages originaires de villes voisines et non de la ville même à administrer; mais il est visible qu'ils n'y sont parvenus qu'exceptionnellement et dans la seule mesure où les titulaires ont rapidement su se faire « naturaliser ».

Les *aḥdāṯ* peuvent être divisés en *aḥzāb* (plur. de *ḥizb*), troupes; mais contrairement à l'opinion d'Ashtor, je ne vois aucune raison de croire (la suite montrera que je vois même des raisons de ne pas croire) qu'ils aient été répartis sur bases professionnelles. Je ne vois rien non plus qui atteste qu'ils aient eu un type d'organisation ou d'« idéologie » analogues à la *futuwwa* iraqo-iranienne, dont nous allons parler dans un moment. Enfin, et je m'en expliquerai mieux en concluant, je crois que c'est fausser l'interprétation des faits que de les situer, comme fait le même auteur, dans un contexte « féodal » [1].

NOTE ANNEXE :

QU'EST LA *WILĀYAT AL-AḤDĀṮ* CLASSIQUE ?

Aux deux premiers siècles de l'Islam les renseignements assez précis dont nous disposons sur l'administration des métropoles arabes de Baṣra et Kūfa font apparaître que parmi les fonctions entre lesquelles elle se répartit il y en a en général une appelée *al-aḥdāṯ*. Presque toujours elle est jumelée avec la *šurṭa* (ou, au pluriel, les *šuraṭ*) ou la *ma'ūna* (ou au pluriel les *ma'āwin*), termes pratiquement équivalents, donc avec la police. Lorsque la liste des fonctions est sommaire, *šurṭa* ou *ma'ūna* ou *aḥdāṯ* à soi tout seul tient lieu de l'autre terme, et même, dans les premiers temps, d'*al-ḥarb*, la guerre, la force militaire. En général, cette fonction fait partie de celle du gouverneur, *'āmil* ou *wālī*, qui d'autre part gère les impôts et, plus rarement, peut être encore investi de la direction de la prière (*ṣalāt*) ; par contre, c'est un personnage distinct

1. ASHTOR, *op.cit.*, p.

qui est fait cadi, bien que très exceptionnellement il puisse recevoir aussi les *aḥdāṯ* ou la *šurṭa*, mais non les autres fonctions ci-dessus énumérées [1]. La constation isolée de tel ou tel rapprochement a pu faire croire à certains savants qu'*aḥdāṯ*, voire *ma'ūna*, s'entendait d'un impôt [2] ; mais seul est constant le rapprochement *šurṭa-ma'ūna-aḥdāṯ*, et si l'emploi de deux termes accolés laisse supposer que primitivement au moins il y avait deux notions à exprimer, du moins ne peut-on douter qu'il agisse dans l'ensemble de l'ordre public et de la justice répressive. C'est évidemment en ce sens que dans un cadre géographique plus large et à une époque un peu postérieure l'entendent Qudāma, qui sous le titre du *Dīwān al-šurṭa wa-l-aḥdāṯ* donne un exposé de droit pénal, al-Māwardī, lorsqu'il étudie les possibilités d'action répressive des préposés à la *ma'ūna* et aux *aḥdāṯ* [3], et les rédacteurs des diplômes būyides, peut-être sāmānides et ġaznawides, et califaux jusqu'au VIe/XIIe siècle [4]. Et c'est encore au sens de police (surtout nocturne) que le mot *aḥdāṯ* était employé en Iran jusqu'en des temps récents [5]. Il n'y a donc pas de doute sur le contenu de la fonction.

Mais en quel sens le mot lui-même est-il pris ? Ici les divergences commencent. Car si le mot *aḥdāṯ* peut signifier « jeunes gens » et par conséquent s'appliquer aux individus membres d'une force de police, il ne peut pas moins signifier « innovations répréhensibles, délits, crimes », s'appliquer donc à l'objet de l'action de cette police, comme dans le cas parallèle de la fonction des *maẓālim*, des « abus ». Dans l'ensemble, les savants attentifs aux textes classiques ont opté pour le deuxième sens [6] ; mais il va de soi que l'existence des incontestables milices d'*aḥdāṯ* en Syrie et Ǧazīra aux Xe-XIIe siècles

1. Outre Ṭabarī, II, 1496, III, 378, 459, 465-470, 484, 492, 501, 568, etc., voir Balāḏurī, *Futūḥ*, 82 et 344 (et glossaire); Wakī', II, 21, 44; Ǧahšiyārī, 149; Farazdaq, éd. Hell, n° 367 et 1417 (cf. Ṭabarī, II, 1496), etc. etc.

2. Voir Dozy, *Suppl. aux dict. ar.*, s.v.

3. Qudāma, *K. al-Ḫarāǧ*, Köprülü 1076, 20r° sq.; Māwardī, *Aḥkām*, éd. Enger, 376 sq., trad. Fagnan, 470 sq.; Abū 'Ubayd al-Sallām avait écrit un *K. al-Aḥdāṯ* (Ḫaṭīb Baġdādī, *Ta'rīḫ*, n° 2888).

4. Lettres d'al-Ṣābī, éd. Šākib Arslān, 136, 155 (par contre, en 198, il est question de troubles fomentés à Bagdad par des *aḥdāṯ*); Qudāma, *op.cit.* 12r° sq. (diplôme fictif); Gardīzī, *Zayn al-Aḫbār*, éd. Muḥ. Iqbal, 11, 53 (*Ḫizānat al-aḥdāṯ wa l-maṣādir*); diplôme califal de 509 h. dans Ibn al-Qal., 194.

5. *Taḏkirat al-Mulūk*, éd. Minorsky, 82-3, 149 (avec références à Chardin, Kaempfer, Ange de St. Joseph); Morier, *Voyage en Perse*, II, 103 (an 1809); H. Horst, *Ein Immunitätsdiplom*, dans *ZDMG*, 1955, 292 et 297; etc.

6. Dozy, *Suppl. aux dict. ar.*, s.v.

de notre ère, *aḥdāṯ* dont les fonctions sont analogues à celle d'une classique *šurṭa*, ne peut pas ne pas obliger à remettre en question cette interprétation, et à se demander si les *aḥdāṯ* n'étaient pas concrètement les membres des *šuraṭ*. Naturellement la formule est devenue stéréotypée, et n'implique donc rien pour des périodes un peu basses; mais pour la période où elle est entrée en vigueur? La seule possibilité d'une conclusion nette serait dans la découverte d'un texte où le mot *aḥdāṯ*, employé évidemment dans le contexte de la fonction de police, le soit dans une formule telle qu'il ne puisse s'agir que d'hommes ou que de faits répréhensibles. Malheureusement il m'a jusqu'à présent été impossible de découvrir aucun tel texte, et l'emploi du mot dans l'un ou l'autre sens vague sans attache avec la fonction de police ne peut naturellement être pris en considération. Cependant, s'il serait évidemment intéressant de pouvoir préciser ce point, et si cela pourrait intervenir dans l'idée que nous nous ferons de l'origine des *aḥdāṯ*-milices (dont nous ne pourrons utilement discuter qu'en conclusion de ces articles), aucun texte ne permet en tous cas d'imaginer qu'il y ait eu sous le nom d'*aḥdāṯ* à Baṣra, Kūfa, etc., de milice comparable à celle des *aḥdāṯ* syro-ǧazīréens postérieurs, et par conséquent ceux-ci conservent leur spécificité; tout au plus pourrait-on penser que les *šuraṭ* primitives se recrutaient parmi les « jeunes », ou, comme l'ont compris d'autres spécialistes, les « recrues » [1]. Du point de vue des problèmes abordés dans ces articles, la question peut donc être sans trop de dommage laissée en suspens. (*À suivre*)

1. Le plus récemment TYAN, II, 365, PELLAT, *Le milieu basrien*, etc., 374; HERZFELD, *Geschichte der Stadt Samarra*, 106, lit même *iḥdāṯ*, recrutement. Il faut remarquer que, même lorsque *aḥdāṯ* est apparemment pris au sens de jeunes gens, comme pourrait l'être *fityān*, ce dernier mot, que nous reverrons, l'est d'une manière élogieuse, alors qu'*aḥdāṯ* l'est en général dans un contexte dépréciatif; on parle couramment (et déjà dans l'entourage du Prophète : IBN SAʿD, I, 1, 133) « des jeunes et du bas peuple », dans des désordres, ou comme favoris de princes mal vus des grands.

MOUVEMENTS POPULAIRES ET AUTONOMISME URBAIN DANS L'ASIE MUSULMANE DU MOYEN ÂGE, II

PAR

CLAUDE CAHEN

Nous avons donc vu, dans ce qui précède [1], comment des institutions, qui en principe représentent le gouvernement unitaire de la Communauté, peuvent en fait, par interférence avec les conditions locales de leur fonctionnement, en venir à représenter, face à ce gouvernement, un élément de résistance urbaine particulariste. Inversant maintenant notre enquête, nous allons chercher directement à dégager de manière plus générale l'existence de tels éléments autonomistes, spontanés cette fois et ne devant primitivement rien à aucune organisation officielle.

Certaines considérations préliminaires ne seront pas inutiles.

L'importance de la notion de solidarité, solidarité de groupe, *ʿaṣabiyya*, dans la société musulmane a été mainte fois soulignée depuis qu'a été remise en lumière [2] la magistrale analyse qu'en a faite vers 1400 Ibn Ḫaldūn, sur la base des sociétés de lui connues. Mais derrière ce terme on évoque d'abord la solidarité de tribu, contrepartie des luttes entre tribus, dans l'ancien monde arabe ou dans les éléments du nouveau qui ont conservé une partie de l'ancienne structure. Plus largement aussi on pense parfois à la solidarité générale entre croyants, ou à la solidarité vague entre les sujets d'une même principauté, d'un même ensemble régional humain, dans les cas où une telle solidarité existe. Mais dans les textes de la période musulmane classique, le mot *ʿaṣabiyya* au singulier ou au pluriel, *ʿaṣabiyyāt*, intervient constamment aussi pour désigner des formes de solidarité entre groupes restreints à

1. *Arabica*, V/3, 1958, pp. 225-250.
2. Le plus récemment par H. Ritter dans *Oriens*, I, 1949, p. 1 sq.

l'intérieur des populations urbaines, des « factions » au sens où l'on emploie ce mot dans l'histoire antique et byzantine, et à ces *ʿaṣabiyyāt* on a moins prêté attention.

Le besoin de groupement est commun à tous les hommes, mais il prend une signification particulière dans une société qui n'a pas élaboré ou conservé de véritable concept d'État ni de Loi publique. Dans une société où la Loi, donnée par Dieu, est sous la sauvegarde de la Communauté, et où le Souverain, qui doit en organiser l'application, n'en est ni la source ni le garant, l'État ne peut être conçu que comme une superstructure avec laquelle la population ne ressent pas de solidarité, superstructure d'autant plus étrangère qu'en fait les princes sont amenés à prendre des mesures extérieures à la Loi, et, au moyen âge, sont par surcroît bien souvent des étrangers. D'autant plus essentielle alors dans tous les milieux la recherche de formes de solidarité (en même temps que de protection) purement privées. Elles ne sont pas propres à l'Islam, il peut y en avoir qui lui sont antérieures, et bien d'autres sociétés, à commencer par l'européenne, en ont connu: l'Islam tout de même, semble-t-il, leur offre un terrain de choix.

Lorsqu'on parle d'organisations de solidarité populaires, on pense d'abord aux corporations professionnelles. Il n'est pas de l'objet du présent travail de discuter en détail de l'organisation professionnelle médiévale en pays musulman, dont je traiterai prochainement ailleurs [1]. Il faut cependant dire d'un mot pourquoi elle nous retiendra précisément peu ici.

Il y a, du point de vue où nous nous plaçons ici, deux formes possibles d'organismes professionnels. Ce peuvent être des organismes installés, régis par l'État, sans réelle autonomie: c'est la conception des collèges romano-byzantins. Ce peuvent être au contraire des associations relativement autonomes: c'est ce qu'ont été les corporations du bas moyen âge européen. Dans le premier cas, quelle que puisse être la portée économique de l'organisation professionnelle, elle ne joue qu'un rôle minime comme encadrement social, et les associations populaires efficaces dans l'ensemble de la vie sociale ont tendance à se constituer hors d'elle; dans le second cas, la vie corporative professionnelle peut être vraiment la forme principale de vie collective autonome. Quelle est, de ces deux solutions, celle qu'a connue le monde musulman dans ses premiers

1. Dans le *Journal of the Economic and Social History of the Orient.*

siècles d'évolution ? La question est délicate, et peut être susceptible d'une réponse nuancée. Tout de même, grosso modo, je crois possible de dire que l'organisation professionnelle reste encore alors dans la tradition romano-byzantine, et que c'est hors d'elle que se constituent les associations que nous voyons jouer un rôle dans la vie sociale et politique. On ne peut qu'exceptionnellement citer des cas où il en est allé différemment, tandis que les cas d'intervention d'autres formes de groupements sont extrêmement fréquents. Nous sommes donc pour le moment justifiés à ne pas insister sur l'organisation professionnelle, et à tourner notre enquête dans d'autres directions.

Dans des passages trop peu étudiés, l'incomparable observateur de son temps qu'était le « géographe » Muqaddasī énumère, à propos d'un certain nombre de villes orientales, quelles y sont les *ʿaṣabiyyāt*: factions dressées les unes contre les autres au point de provoquer parfois, dit-il, la ruine de la ville. *ʿAṣabiyyāt* dont les facteurs de ralliement peuvent, en apparence au moins, être très divers. Il peut s'agir de quartiers, de rites ou sectes, de clientèles personnelles peut-être, car les noms que se donnent ces factions ne sont pas toujours clairs pour nous, et d'ailleurs le drapeau qu'elles se donnent peut couvrir d'autres marchandises: par exemple, s'il est exact, de nombreux récits particuliers en font foi, qu'il y a fréquemment des querelles entre membres de deux rites, en particulier ḥanafite et šāfiʿite, on admettra difficilement que les seules différences concrètes, si ténues, entre les prescriptions de ces rites aient pu suffire à soulever massivement des populations, et l'on supposera sans trop de risque d'erreur que ces oppositions doivent en recouvrir d'autres, qui sont, elles, de quartiers, de milieux sociaux, de clientèles, même si, malheureusement, il nous est en général impossible de le préciser.

Quoi qu'il en soit, la simple juxtaposition énumérative des passages de Muqaddasī se référant à ces luttes est éloquente: En Iraq, où il signale les divers groupes confessionnels, il note à Baṣra des « *ʿaṣabiyyāt* sauvages », s'étendant aux villages environnants, entre Sunnites de la faction des Rubʿiyyūn et Šīʿites de celle des Saʿdiyyūn [1]. Dans l'Ahwāz voisin, les Murūšiyyūn šīʿites s'opposent

1. *BGA*, III, 129. D'après IBN MISKAWAYH, *Taǧārib*, dans MARGOLIOUTH, *The Eclipse of the Abbassid Caliphate*, II, 369-370, en 366 h. les factions de Baṣra étaient d'origine tribale, Rabīʿa contre Muḍar, ce que confirme IBN ʿABBĀD, *Rasāʾil*, 107 sq. Un peu plus tôt MASʿŪDĪ, *Murūǧ*, VIII, 33, les appelle Ballāliyyūn et Saʿdiyyūn.

aux Faḍliyyūn sunnites, avec une vigueur particulière au chef-lieu, la ville d'Ahwāz, mais aussi à Rām-Hormuz; par ailleurs, des querelles opposent ville à ville al-Baḏān et Baṣannā, Tustar et ʿAskar-Mukram, encore Tustar et Sūs, ces dernières à propos de la tombe du Prophète Daniel que chacune prétendait posséder [1]. En Iran, à Rayy, où l'auteur distingue plusieurs écoles religieuses, il y a tension surtout à propos de la création du Coran, dit-il (donc entre Muʿtazilites et anti-Muʿtazilites, encore à la fin du Xe siècle) [2]. D'autres controverses ardentes à propos du Coran sont signalées, non loin de là, au Ǧurǧān, sans parler d'autres entre Musulmans et Bakrāwāḏiyyūn (*sic*), entre Ḥasaniyyūn et Karrāmiyyūn [3]. Au Séistan la lutte est sanglante entre la *ʿaṣabiyya* de Samak qui est ḥanafite et celle de Ṣadaq qui est šāfiʿite (et ici l'anonyme *Ta'rīḫ-i-Sistān* confirme la violence de leurs luttes politico-religieuses de la fin du IIIe/IXe siècle à celle du siècle suivant, période où écrit Muqaddasī) [4]. C'est surtout au Ḫurāsān et au Māwarānnahr que les *ʿaṣabiyyāt* sont universelles [5]: dans cette dernière province, Muqaddasī en signale à Samarqand, à Binkāt, à Kīš surtout, où elles sont sauvages, en raison de la « perversité » de la population. Au Ḫurāsān, il en note à Balḫ, à Abiward, où se disputent « le haut de la ville et Kardārī », à Nasā, où c'est le haut du *sūq* et al-Ḫanna, et où « tout est *ʿayyār*, tellement la *ʿaṣabiyya* l'a ruinée ». À Merv, la ville propre s'oppose à l'« *ancien sūq* », à Sarḫās les ʿArūsiyya ḥanafites aux Ahliyya šāfiʿites, à Hérat les Karramites aux ʿAmliya; à Nīšāpūr (où de nombreux passages de chroniques confirment la fréquence des troubles), la haute ville à l'ouest, où l'on se rattache à Manīšak, et le reste de la ville, où l'on se réclame d'al-Ḥīra: querelles dont les partenaires ont varié de définition, et qui au temps de l'auteur sont entre Šīʿites et Karrāmites. À Irānšahr, cela « fend le cœur »: les chefs religieux sont impuissants ou incapables, rien ne compte que les factions, Šīʿites contre Karrāmites disciples de Sufyān, les *fuqahā'* participent au désordre, tout le monde « croasse », et pour peu la ville va être la proie de la *ʿiyāra*

1. *BGA*, III, 410, 413, 417.
2. *Ibid.*, 396; cf. Yāqūt, *Buldān*, II, 893.
3. *Ibid.*, 365-367, 371. Il y en a aussi à Hamaḏān, qu'il ne précise pas, mais dit non-confessionnelles, 396.
4. *Ibid.*, 336; cf. *Ta'rīḫ-i Sistān*, 275-278, 328, 336.
5. *Ibid.*, 336.

(c'est-à-dire des *ʿayyārūn*, voir *infra*) « par les deux côtés » [1]. — La liste de Muqaddasī concerne la fin du Xe siècle, mais il serait facile de l'allonger par un relevé systématique des renseignements des chroniques pour des périodes plus étendues, et, par exemple, à Iṣfahān, où il n'a rien signalé, ce n'en est pas moins la violence des factions au XIIIe siècle qui, selon Ibn Abīl-Ḥadīd, sera la principale cause de la chute de la ville devant les Mongols [2]. Il est visible qu'il y aurait à entreprendre une étude méthodique des troubles urbains de ce type, en alignant les notations des historiens, sommaires et superficielles, mais éloquentes par leur fréquence. Pour notre objet présent suffit la constatation de la quasi-normalité de ces *ʿaṣabiyyāt*.

Ces *ʿaṣabiyyāt*, elles peuvent n'être souvent que des factions au sens large, entraînant des foules de façon inorganique et instable; mais il n'est guère douteux que souvent elles soient quelque chose de plus précis, qu'il y ait, sous une forme ou une autre, une sorte d'affiliation (*taʿaṣṣub*) explicite [3]. On voit mal quel sens aurait l'interdiction faite par un Calife de toutes les *ʿaṣabiyyāt* [4] (interdiction naturellement restée lettre morte) s'il n'avait pas en vue sous ce nom des groupements de quelque stabilité.

Ces luttes et ces groupements interfèrent d'autre part, dans beaucoup de villes, iraniennes en particulier, avec de vieilles — et toujours vivantes — traditions d'activités et d'organisations sportives et « para-militaires ». Dans le monde musulman tout entier, s'il n'y avait plus exactement l'équivalent de ce qu'avaient été théâtre et cirque des cités antiques, il n'y en avait pas moins tantôt des démonstrations publiques de sports de l'aristocratie militaire, que la foule aimait à suivre, tantôt des exercices plus démocratiques, auxquels participaient des jeunes de tous milieux [5].

---

1. *Ibid.*, 276, 320, 336.

2. *Šarḥ Nahǧ al-Balāġa*, II, 369; cf. YĀQŪT, *Buldān*, I, 296, et *infra*, p. [43], n. 3. IBN AL-AṮĪR, VIII, 388, parle de luttes entre cette ville, sunnite, et Qumm, šīʿite; voir encore *premier article*, p. [8] et n. 7.

3. IBN AL-ǦAWZĪ, *Muntaẓam*, VI, 341 (*premier article*, p. [23] n. 1); IBN AL-AṮĪR, X, 107; à Bagdad au début du XIIIe siècle le même auteur signale sans explication des altercations entre quartiers à propos de chasse au lion (XII, 133 et 316).

4. IBN AL-ǦAWZĪ, V, 171 (an 284/897); l'interdiction s'étend pourtant aussi aux rassemblements autour des bonimenteurs, jurisconsultes, etc.

5. Voir, mais surtout pour le monde arabe, L. MERCIER, *Le sport et la chasse chez les Arabes*, Paris, 1927, et M. CANARD, *La lutte chez les Arabes*, dans *Cinquantenaire de la Faculté des Lettres*, Alger, 1932, où parmi les épithètes

On se passionnait pour des champions de course, par exemple, et l'on se divisait même en partisans de l'un ou de l'autre (*ta'aṣṣub*), comme dans les anciennes factions de cirque[1]. Des établissements de gymnastique et d'entraînement sportif existaient dans la plupart des villes iraniennes, et les jeunes gens s'y entraînaient à des exercices presque militaires, qui les préparaient à aller faire les *ġāzīs* de temps en temps sur les frontières païennes, mais aussi bien à savoir se servir de leurs armes dans les troubles de leurs cités [2]. De diverses populations il est signalé qu'elles étaient particulièrement vaillantes à cet égard, qu'Iṣfahān, par exemple, au début du XIII^e siècle avait même son infanterie, qu'elle aimait à faire parader [3]; et dans le nord-est iranien, il n'y avait guère de ville qui n'eut, entre autres, ses écoles de tir à l'arc, avec des maîtres-archers réputés [4].

Je pense que c'est sur cet arrière-plan qu'il est nécessaire, pour le bien comprendre, de dresser le phénomène de la *'iyāra* et de la *futuwwa*, auquel nous devons maintenant consacrer un traitement un peu plus étendu.

La *futuwwa*, sur une forme à vrai dire exceptionnelle de laquelle l'attention a été attirée il y a déjà plus d'un siècle [5], a fait l'objet depuis quelque vingt-cinq ans, surtout de la part de Taeschner [6],

---

des champions d'après les romans chevaleresques figure, p. 44, celle de *šāṭir* sur laquelle voir *infra*. Des groupes sportifs existent de même dans les villes syriennes, où Sauvaget voit dans ceux qui subsistent de nos jours une lointaine descendance des *aḥdāṯ* (LECERF et TRESSE, *Les 'arāḍa de Damas*, *BEO*, 1937-38, et SAUVAGET, *Alep*, p. 139 n. 496).

1. Voir *supra*, p. [31] n. 3.
2. *EI*, art. *zūr khānā*.
3. NASAWĪ, *Vie de Ǧalāl al-dīn*, 137; à Qazwīn, selon *Ṭabaqāt-i Nāṣirī* trad. RAVERTY, II, 1089, tous les habitants sont armés par peur des Assassins. C'était le cas à Alep au XI^e s., par peur des Bédouins (IBN AL-FURĀT, ms. Vienne, I, 91 r° d'après IBN ABĪ ṬAYYĪ).
4. Le *Traité d'Armurerie* dédié à Saladin dont j'ai édité d'autres sections (*BEO*, 1947) contient, sur le tir à l'arc, une liste de maîtres-archers, souvent fondateurs d'écoles, qui paraissent tous du Ḫurāsān ou du Māwarānnahr; il parle aussi de l'usage de telle ou telle localité de ces provinces en ces matières; or l'auteur écrit en Égypte.
5. Par HAMMER-PURGSTALL, dans *JA*, 1849.
6. Ce savant a procédé à des mises au point périodiques de la question, dont la dernière, *Futuwwa, eine gemeinschaftbildende Idee im mittelalterlicher Orient und ihre verschiedene Erscheinungsforme*, dans *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, LII, 1956, renvoie à ses études antérieures, plus détaillées sur certains points.

de recherches auxquelles nous devons de posséder désormais sur elle un bagage considérable de faits et d'idées; cependant, elle se présente à nous, pour des raisons documentaires elles-mêmes liées à sa nature, dans des contextes si différents qu'on ne peut encore se flatter d'en avoir exactement pénétré la nature ni défini la portée sociale. Comme nous le verrons, en effet, il n'existe, comme ouvrages spécialement consacrés aux organisations de *futuwwa* par des auteurs en faisant partie, que des traités postérieurs à une certaine évolution idéologique, et émanés de milieux où ce caractère idéologique primait la considération du rôle social. Cependant, des allusions plus ou moins précises à ce rôle social et remontant à des périodes plus hautes se rencontrent dans les chroniques, dont le raccord avec les renseignements des traités idéologiques est quelquefois difficile à faire, tant l'image qui ressort des deux catégories d'ouvrages est souvent différente, voire opposée. Les savants qui de nos jours se sont occupés de la *futuwwa* sont surtout partis, en raison de leurs propres préoccupations, de l'aspect idéologique de la *futuwwa*, et si certes leur ouverture d'esprit les a amenés néanmoins à en montrer certains aspects sociaux ou — je songe à un important article de Massignon [1] — à la situer dans un certain contexte de psychologie sociale, il ne me semble pas qu'un effort suffisamment systématique ait été fait pour considérer le problème sur la base des structures sociales. C'est un tel effort dont, sans prétendre à des conclusions très fermes, je voudrais essayer de dessiner quelques linéaments.

Une difficulté de l'étude qui nous occupe réside dans le fait, qui ne lui est d'ailleurs pas propre, que les termes qui désignent les hommes ou les notions dont il s'agit peuvent être l'objet d'acceptions changeantes au cours des temps, et surtout parfois larges et vagues, parfois étroites et techniques. Le mot *futuwwa*, derrière lequel, en raison de l'importance qu'il a prise dans la littérature de la fin du moyen âge, on groupe volontiers et un peu à tort tout l'ensemble de faits et d'idées à étudier, est un mot quelque peu tardif [2], employé

1. *La futuwwa ou pacte d'honneur artisanal entre les travailleurs musulmans au Moyen Age*, dans *Nouvelle Clio*, 1952.

2. Il est dans Ǧāḥiẓ (*Maǧmūʿ rasāʾil*, éd. Caire, 1324 h., 187-8), mais en un sens encore vague. Selon l'auteur du *Tāǧ al-ʿArūs* (cité par Lane) il aurait été inventé par Ǧaʿfar al-Ṣadīq (VIIIe s.) pour caractériser la vertu de ʿAlī, le *fatā* par excellence (au vieux sens) selon la tradition; mais ce peut n'être qu'une attribution a posteriori. Sur le mot voir maintenant encore R. BLACHÈRE, *apud* AL-HAMAḎĀNI, *Choix de Maqāmāt*, Paris, 1958, p. 10 n. 5.

dans des milieux qu'il intéressait pour désigner, parallèlement à la *muruwwa*, ensemble de vertus intérieures de l'âge mûr, les autres vertus, plus extérieures, de la jeunesse, telles qu'elles ressortent de la conception arabe ancienne du *fatā* (littéralement « jeune homme », pluriel *fityān*) et de conceptions rénovées formées dans des milieux plus récents de *fityān*. Mais seul existe dans les textes anciens le *fatā*, non la *futuwwa*. Le *fatā* de l'ancienne littérature arabe est un individu brave, généreux — dont l'attitude est essentiellement personnelle, indépendante de toute organisation sociale et de toute croyance religieuse —. Et il arrive que tel ouvrage, même moderne, consacré à la *futuwwa* célèbre essentiellement ce type de vertu [1]. Les *fityān* dont les chroniques et les traités tardifs de *futuwwa* nous entretiennent normalement sont cependant quelque chose d'assez différent, et qui parfois sans doute ne doit au passé arabe que la possibilité d'emprunt du mot pour en traduire d'autres, du pehlevi [2].

À vrai dire, les *fityān* nous apparaissent dans deux catégories de portraits au premier abord absolument différents. Dans un premier groupe de textes, consistant surtout en exposés tardifs de mystiques ou en récits de vies de poètes, ils se présentent à nous comme des « jeunes » vivant cette fois en petites collectivités provenant de milieux sociaux, ethniques et peut-être même confessionnels variés, et, en dehors de toute attache familiale (ils sont le plus souvent célibataires) [3], professionnelle (même s'ils exercent une profession) ou tribale, s'associant pour mener en commun la vie la

1. Voir Bišr (Édouard) FĀRES, *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam*, surtout pp. 28-30, et dans *EI*, Suppl. les articles *Futū'a* et *Murū'a* (sic); M. BRAVMANN, *On the spiritual background of early Islam*, dans *Muséon*, LXIV, 1951; ʿUMAR AL-DASŪQĪ, *al-Futuwwa ʿinda l-ʿArab*, Caire, 1953.

2. Naturellement on trouve encore le mot *fatā-fityān* pour désigner d'ordinaires jeunes gens, ou des « mignons », ou (Égypte et Occident) des pages de la Cour et de jeunes soldats de l'armée organisés en corps spéciaux. — En persan de la période islamique, les équivalents de *fatā* et *futuwwa* (bien que ces termes aient été aussi adoptés) sont *ǧuvānmard* et *ǧuvānmardī*, qui en traduisent exactement le sens littéral (à moins que ce ne soit l'inverse).

3. IBN ABĪ L-ḤADĪD, II, 312, parlant des Zanǧ iraqiens du VIIIe siècle, dit qu'ils étaient « célibataires comme les *šuṭṭār* » (= *fityān*, voir *infra*). BAYHAQĪ, éd. SCHWALLY, 248 dit qu'« ils avaient quitté leur famille et se contentaient de leurs compagnons ». On a cependant aussi une ou deux anecdotes de *fityān* iraniens mariés, qui, contrairement à l'usage, ne dissimulent pas leurs femmes à leurs hôtes (références p. [35], n. 8). L'organisation du célibat peut être la contre-partie de la polygamie des riches, contre laquelle réagissent les sectes accusées de communauté des femmes.

plus confortable possible, dans l'ambiance de solidarité, de dévouement mutuel, de « camaraderie » (avec mise en commun des biens) sans laquelle un tel but ne saurait évidemment être atteint. Programme, on le voit, encore a-social et a-religieux. Le cadre déborde celui d'une ville, en ce sens qu'il existe une fraternité entre *fityān* d'une ville aux autres, où, comme nos anciens « compagnons », ils se reçoivent les uns les autres lorsqu'ils se trouvent en voyage [1]. Ils portent, ou certains d'entre eux, une tenue couleur safran [2].

Dans la mesure où l'on peut faire confiance à des ouvrages relativement tardifs, des *fityān* de ce genre paraissent signalés dès avant l'avènement des ʿAbbāsides à Kūfa, peut-être à Baṣra [3], puis, au lendemain de leur avènement par exemple autour du poète d'origine iranienne Ibrāhīm al-Mawṣilī, encore à Kūfa, à Ubulla [4], et naturellement bientôt à Bagdad [5], où Ǧāḥiẓ, qui leur avait consacré un opuscule malheureusement perdu, leur prête, dans un autre ouvrage, un « cadi », arbitre ès bonnes manières à table [6]. Pour la même époque, les mêmes sources nous en présentent à Rayy [7], puis surtout au Ḫurāsān, où les auteurs mystiques nous campent comme modèles quelques figures individuelles de grands *fityān*, comme Nūḥ de Nīšāpūr le *ʿayyār* et Aḥmad b. Ḫidruwayh le *ṣūfī* mort en 240/855 à Balḫ [8]. Du siècle suivant émergent les figures de Muḥ. b. Ǧaʿfar, à Nīšāpūr, de ʿAlī b. Aḥmad à Bušanǧ près Hérat, et d'un Aḥmad b. Sahl, gros marchand, *tāǧir*. Il se peut aussi qu'il y ait eu des *fityān* de ce genre à Ḥomṣ en Syrie sous les Umayyades, mais le *Kitāb al-Aġānī*, auquel la mention est em-

1. *Aġānī*, V, 3-4 et 18 (Vie d'Ibrāhīm al-Mawṣilī, 743-804).

2. AL-MUBARRAD, *al-Kāmil*, éd. WRIGHT, 603. Mais vers le début du Ve siècle h. il était bariolé (textes dans TAESCHNER, *Der Anteil des Sufismus*, dans *Der Islam*, 1937, p. 52).

3. Passages d'Ibn Saʿd relevés par TAESCHNER, dans *ZDMG*, 1933, p. 21-22.

4. = n. 1.

5. BAYHAQĪ, *loc. cit.*, et 385. Ils comptaient parmi eux (*ibid.*, 25) le poète al-ʿAbbās b. al-Aḥnaf, ce qui doit probablement faire interpréter comme consacré à un de leurs sports le poème sur le polo, où il parle de *fityān* (éd. A. ḪUZRAǦĪ, 256); c'est en un sens plus élastique qu'IBN AL-MUʿTAZZ, *Ṭabaqāt*, Cambridge, 1939, 119, lui attribue chasteté et *futuwwa*.

6. *Avares*, éd. VAN VLOTEN, 71, trad. PELLAT, 97-98. Les *ʿayyārūn* sont associés dans le titre à *ahl al-baṭṭāla*, les « braves ».

7. = n. 1.

8. AL-QUŠAYRĪ, *Risāla* 33 citée dans HARTMANN, *ZDMG* LXXII, 1918, p. 195, ou *Der Islam*, VIII, 1918, p. 191; AL-ŠAʿRĀNĪ, *Ṭabaqāt*, éd. HORTEN (*Beiträge*, 1915), I, 105; HUǦWĪRĪ, trad. NICHOLSON, 120.

pruntée, est un ouvrage du Xe siècle rédigé par un Iranien de Bagdad, qui peut avoir interprété un témoignage un peu différent à la lueur de son expérience [1]; nous discuterons ultérieurement de l'existence de *fityān* en général en Syrie. Aux siècles suivants, les descriptions de *fityān* vus sous cet aspect se font relativement plus rares [2], bien que les mentions de *fityān* en général se multiplient. Cependant c'est encore substantiellement sous cet aspect que les verra au XIVe siècle en Asie Mineure et en Iran le fameux voyageur écrivain Ibn Baṭṭūṭa [3], et ce sont bien les qualités déployées en fait dans des groupements de ce genre qui sont la base concrète des méditations ultérieures sur la vertu de *futuwwa*.

En face de ces *fityān* paisibles les chroniques nous parlent abondamment d'autres, qui le sont beaucoup moins. À vrai dire, le nom de *fityān* n'est pas alors celui qui revient le plus fréquemment. Les écrivains, qui en général sont du milieu ou du parti des gens en place, aiment peu les fauteurs de désordres dont il s'agit, et leur donnent volontiers toutes sortes de noms équivalant à ceux de racaille, populace, va-nu-pieds, etc. Le plus fréquent, que les intéressés paraissent avoir relevé avec autant de fierté que naguère chez nous d'autres hommes du peuple celui de sans-culotte, est celui de *ʿayyār*(*ūn*), qui évoque une idée d'existence errante et hors des cadres de la Loi et de la Société; assez courants aussi sont ceux de *awbāš*, ramassis, pègre, et, à l'époque selǧuqide et postselǧuqide, de *rind*, plur. *runūd* (persan *rindān*) [4]. La qualité de *ʿayyār* s'appelle *ʿiyāra* (en persan *ʿayyārī*); assez couramment, on attribue à un *ʿayyār* le qualificatif *šāṭir*, plur. *šuṭṭār*, dégourdi [5]. Nous discuterons plus loin de l'exact degré d'équivalence de ces termes, mais elle est grosso modo suffisamment acquise pour que

---

1. *Infra*, p. [57] n. 2.
2. Sayf al-dawla visita incognito à Bagdad un groupe de *fityān*, M. CANARD, *Textes*..., 345.
3. Éd. trad. DEFRÉMÉRY-SANGUINETTI, II, 260-348 (Asie Mineure) et 44 sq. (Iran). Voir notre *troisième article*.
4. Il est difficile de préciser ce qu'entendent exactement les auteurs qui parlent de *ʿuryān*, nus, *ġawġa*, foule ameutée, etc.
5. AL-ǦAHŠIYĀRĪ, *Wuzarāʾ*, éd. Caire, 125, l'associe, pour un Médinois du VIIIe s. (mais il écrit vers 900), à *šāriy*, hérétique-rebelle. À l'époque moderne, le qualificatif est appliqué surtout aux courriers, recrutés en ce milieu, voir DOZY, s.v., et RESCHER, dans *Der Islam*, IX, 64 sq., et une cérémonie d'intronisation d'un tel *šāṭir* dans le *Voyage* de Tavernier, éd. PIA, 34-36. ZAMAḪŠARĪ, lui, dans son vocabulaire arabe-persan, éd. WETZSTEIN, 127, dit encore simplement *šāṭir* = *rind*.

nous puissions provisoirement mener notre enquête en combinant les textes où les uns et les autres figurent.

Que sont ces *'ayyārūn*? La relative abondance des textes nous les fait connaître bien surtout à Bagdad, par laquelle donc nous commencerons; mais, nous aurons à y revenir lorsqu'ensuite nous étudierons les témoignages concernant le reste de l'Iraq et l'Iran, Bagdad est une ville trop exceptionnelle par ses dimensions et son rôle de capitale califale ou princière pour que tout ce que nous constatons chez elle soit automatiquement transférable sur les autres villes, et il nous faut donc immédiatement prévenir qu'à vouloir juger les *'ayyārūn* uniquement d'après les textes bagdadiens on risquerait de commettre des contre-sens, ou que, dans certains cas, c'est l'aspect des *'ayyārūn* dans d'autres villes qui attirera notre attention sur tel ou tel trait des *'ayyārūn* bagdadiens qui aurait pu à nos yeux rester caché ou secondaire.

Comme nous l'avons fait pour les *aḥdāṯ* syriens, nous passerons d'abord en revue, un peu fastidieusement, la succession des épisodes où les *'ayyārūn* bagdadiens nous apparaissent. Là encore cependant une précaution est nécessaire. Évidemment nous n'avons voulu retenir pour notre objet présent que les récits où les *'ayyārūn* sont explicitement désignés; mais il va de soi que d'un point de vue plus large les troubles que nous aurons à narrer s'insèrent dans un ensemble plus complet de troubles urbains que nous ne pouvons étudier autrement ici, et que l'absence de mention formelle de *'ayyārūn* dans certains d'entre eux ne prouve pas nécessairement leur absence effective: notre sélection a donc certainement quelque chose d'un peu artificiel; mais l'ensemble des faits sera cependant suffisamment parlant pour que nous puissions, je crois, nous faire une image de nos *'ayyārūn* bagdadiens.

À Baṣra, des *fityān* arabes de nature indéterminée avaient participé en 149 h. à la révolte d'Ibrāhīm [1]. Mais à Bagdad, le premier événement qui nous importe se situe un demi-siècle plus tard seulement considérable, il est vrai. Les troupes du 'Abbāside Ma'mūn assiégeaient dans Bagdad son frère Amīn; la guerre, terrible, se prolongeait. Les meilleures troupes étaient du côté de l'assaillant; mais Amīn était soutenu dans Bagdad, avec un acharnement héroïque, par des gens du peuple combattant presque

1. Ṭabarī, III, 290; en 132 h. à Wāsiṭ un rebelle n'a plus avec lui que des *ṣa'ālīk* (voir *infra*) et des *fityān* (sens équivoque), Ṭab., III-1, 66.

nus, sans montures, sans autres armes offensives que des pierres et des bâtons (les fameux *kāfirkubāt*), sans autre protection que des casques en feuilles de cocotier, et cependant arrivant à tenir tête aux troupes régulières pleinement équipées. Ce sont, pour donner les noms de nos textes, les « nus » (*ʿurāt*), les petits faubouriens (*rubayḏiyya*), les gens des prisons (parce que les émeutiers ouvrent les prisons, et que les écrivains aristocratiques ont vite fait de qualifier tels tous les éléments incertains), les gens des souqs, les marchands de la rue (*bāʿat al-ṭarīq*), la populace (*raʿāʿ*), les errants (*ʿāʾir*, de la même racine que *ʿayyār*), surtout les *awbāš*, *šuṭṭār*, et plus encore *ʿayyārūn*. Eux-mêmes s'appellent aussi à ce moment les volontaires, les soumis, *muṭṭawiʿa*, parce que tel était en effet le nom courant des corps francs de volontaires distincts des rebelles et des troupes régulières (et souvent recrutés parmi des rebelles rentrés dans l'ordre). Quelques autres passages parlent de *fityān*, et, d'après un poème contemporain, quand l'un frappe il s'écrie: « Voilà de la part du *fatā ʿayyār* ». Un autre auteur parle de ces « échappés de bagne qui ne sont ni arabes ni même clients d'Arabes. » Devenus corps auxiliaires pour le Calife, ils sont organisés en groupes de 10, 100, 1.000, 10.000 sous des *ʿarīf*, *naqīb*, *qāʾid*, et *amīr*: ne prétend-on pas qu'ils sont cent mille ? Ils volent et pillent, disent leurs ennemis; en tous cas, dans l'atmosphère de guerre civile, les souqs sont fermés. Cependant après avoir tenu des mois ils sont écrasés par les troupes ḫurāsāniennes, et massacrés massivement. Leur place est d'ailleurs prise par des *muṭṭawiʿa* ḫurāsāniens, dont les partisans de Maʾmūn n'ont pas plus à se louer, et qui établissent sur les boutiques des *ḫafāra*s, c'est-à-dire que, se substituant à la police régulière, ils se font payer une redevance pour les respecter, jusqu'à ce qu'une émeute des marchands les contraigne à y renoncer; mais il faut promettre en général aux « gens des rues » une solde les assimilant en fait à une milice provisoire [1].

Un demi-siècle plus tard, nouvelle guerre civile entre deux prétendants au califat, al-Muʿtazz et al-Mustaʿīn. De nouveau les *ʿayyārūn* défendent Bagdad, dont le commandant militaire, Muḥammad b. Ṭāhir, leur donne un chef officiel, *ʿarīf* ou *raʾīs*. Ils reçoivent cette fois, outre des sacoches pleines de pierres, des boucliers, même des couteaux, quelques sabres; ils combattent avec un courage décisif,

1. Ṭabarī, III, 867-912, 1008-1010, 1023-1024; Masʿūdī, *Murūǧ*, VI, 452-470.

sinon toujours avec discipline. Leurs chefs connus s'appellent Dūnāl, Damhāl, Abū Nimla, Abū ʿAṣara, Daykuwayh (Ḫalawayh ?), Abū Ǧaʿfar al-Maḫramī, et surtout, le principal d'entre eux, Yantawayh (Nīnawayh ?), noms où se mêlent races et religions [1].

La période de troubles qui marque la première partie du IVᵉ/Xᵉ, siècle est naturellement féconde en manifestations de nos *ʿayyārūn*, tantôt, nous dit-on, comme en 306 h. complices des voleurs [2], tantôt auxiliaires de chefs politiques contre les défaillances de la force publique régulière. Des textes maintenant paraissent, à leur nom de *ʿayyārūn*, associer à peu près indifféremment celui de *ahl al-ʿaṣabiyya*, les gens de faction, et c'est d'alors (dès 284 h.) que date l'illusoire interdiction des *ʿaṣabiyyāt*. En 307 h., à la suite de désordres, le chef de la *šurṭa* fit procéder à des arrestations où il ne distingua pas « entre le caché et le *ʿayyār* (déclaré) » [3]. En 317 et 319, aux troubles qui désolent la capitale participent les *ʿayyārūn*, les éléments grossiers des gens de *ʿaṣabiyya*, qui, excités par des prédicateurs, « dévoilent leur tête » [4]. En 325, le gouverneur de Bagdad, Lu'lu', recrute sa police parmi « les *ʿayyārūn* et les gens de la *ʿaṣabiyya* » [5], et ses successeurs Tūzūn en 332 et Ibn Širzād en 334, devant la menace būyide, feront de même [6]. Il est bien connu d'ailleurs qu'on rencontrait dans la police d'anciens voleurs et autres gens sans aveu plus ou moins « repentis » [7], et qu'il arriva même au gouvernement califal d'officialiser, pour ainsi dire, moyennant partage des bénéfices, les opérations d'un voleur de grande envergure, populaire pour son caractère chevaleresque, qui ne s'en prenait qu'aux riches, Ibn Ḥamdī.... [8]

L'établissement du régime būyide rétablit un moment dans Bagdad l'autorité d'un gouvernement, et pendant un quart de siècle nous n'entendons donc plus parler des *ʿayyārūn*. C'était en partie sous le chef d'accusation, vrai ou faux, d'être resté trop marqué, dans son langage et ses manières, par ses contacts de jeunesse

1. Ṭab., III, 1552, 1564, 1586-89; Masʿūdī, *Murūǧ*, VI, 457.
2. Ibn al-Aṯīr, VII, an 306.
3. Ibn Misk., dans *Eclipse*, I, 151.
4. Ḥamza al-Iṣfahānī, éd. Gottwaldt, 309, 312, 315.
5. al-Ṣūlī, *Aḫbār al-Rāḍī*, éd. H. Dunnes, 89, trad. Canard, I, 154.
6. al-Ṣūlī, 262, trad., 101; Ibn Misk., II, 92.
7. *Murūǧ*, VIII, 152; Muqaddisī, *BGA*, III, 175: « malfaiteurs convenant pour la police ».
8. al-Ṣūlī, 243, 255; al-Tanūḫī, *Faraǧ*, II, 108; Abū l-Maḥāsin Ibn Taġrībardī, *Nuǧūm*, éd. Juynboll, III, 281.

avec eux, qu'avait été écarté le Calife al-Mustakfī, qui avait avec eux joué aux oiseaux et à la fronde [1]. Mais dès que l'autorité fléchit, ils réapparaissent. En 361 ou 362 se produisent des événements dramatiques: des succès byzantins avaient provoqué un appel à la guerre sainte, à la renonciation aux discordes entre sectes, etc. Aux volontaires on distribua des armes: il y en eut, assure-t-on, soixante mille. Une fois armés, ils se battirent entre sunnites et šī'ites, oublièrent la guerre sainte, et se mirent à «couper les routes, voler les habits, saisir les boutiques». Le Būyide Baḫtiyār, exaspéré, fit mettre le feu au quartier de la Porte de Baṣra, au sud de Bagdad-ouest, principal centre de l'effervescence; après avoir mis des chefs à mort, il essaya d'en engager d'autres, moyennant pensions régulières, d'où des taxes sur les marchands, voire sur le Calife, sans que pour autant les troubles cessassent, dans les quartiers populaires du Karḫ, jusqu'à la prise de Bagdad par le cousin de Baḫtiyār, 'Aḍud al-dawla. À côté ou au nombre des *'ayyārūn* Ibn al-Aṯīr donne le nom des *nabawiyya*, connus de son temps (*infra*) comme une variante de *futuwwa*. Les *'ayyārūn* reparaissent en 364, où on les accuse d'incendies aux souqs du bois et des bouchers, où leurs chefs se permettent, au scandale des gens de bien, d'avoir des montures, de se faire appeler *qā'id* et de prélever des *ḫafāras* dans les rues et sur les souqs; on signale leur chef Aswad al-Zubd, le Noir du Zubd (beurre), du pont de ce nom à l'ouest de Bagdad-ouest, où il siégeait [2]. Après la mort de 'Aḍud al-dawla, en 381, et entre 389 et 392, on les trouve assassinant un chef de la police, un *kātib* soupçonné d'intelligences fāṭimides, enfin le gendre, à défaut de lui-même, d'un percepteur cupide, et un notable des *rustāqs*, lui aussi homme de *rifq* (compagnonnage) et de *'aṣabiyya*, évidemment d'un groupe rival de celui du meurtrier: le vizir 'Amīd al-Ǧuyūš, arrivé sur ces entrefaites, en sévissant contre šī'ites et sunnites à la fois, signifiait bien qu'il y avait des excités

1. Muḥ b. 'Abdalmalik AL-HAMADĀNĪ, ms. Paris 1469, 96r° (éd. en cours dans *al-Mašriq*). En 350, arrestations, TANŪḪĪ, *Nišwār*, I, 49. Voir les vanteries d'un fanfaron *'ayyār* dans l'*Histoire d'Abu'l-Qasim*, éd. MEZ, p. 137.

2. Surtout YAḤYĀ d'Antioche dans *Patrologie Orientale*, XXIII, 362-3; cf. IBN MISK., II, 365 qui fait allusion à un développement ultérieur qui manque, mais devait se trouver dans al-Ṣābī, d'après lequel IBN AL-ĞAWZĪ, *Muntaẓam*, VII, 60, 68, et IBN AL-AṮĪR, VIII, 455-56. La reconstitution de la lecture très probable *nabawiya* dans Ibn al-Aṯīr est de TAESCHNER, *ZDMG*, 1933, p. 38 n. 1.

des deux bords [1]. On les retrouve encore en 408-409 lors des troubles qui marquent le règne de Sulṭān al-dawla [2].

La période de 415 à 427, où l'autorité būyide est en décomposition, est aussi celle où les *ʿayyārūn* acquièrent à Bagdad la plus grande puissance. Cela commence par l'assassinat d'un chef militaire qui avait mené la vie dure aux factieux de tous bords. En 417, comme les troubles se succédaient depuis un an, des troupes régulières de renfort, après essai de négociation avec les *ʿayyārūn* sortis de Bagdad même, leur livrent bataille, et il en résulte de nouveaux incendies dans le souq des cuivriers et à la Porte des Poissonniers, où ils étaient retranchés; puis on pille au Karḫ le quartier dit al-Qaṭīʿa et le Darb Riyāḥ, où se trouvait la maison d'Abū Yaʿlā b. al-Mawṣilī, *raʾīs* des *ʿayyārūn*, ainsi que le Darb Abī Ḫalaf, où habitait le détaillant Ibn Zīrek; les habitants des autres quartiers s'en donnent à cœur joie. En 420, on double la police, en raison des méfaits des *ʿayyārūn*: cela n'empêche pas de nouveaux désordres d'Ibn al-Mawṣilī, avec des *ʿayyārūn* d'Awānā et ʿUkbarā (localités au nord de Bagdad), au Karḫ, où il finit par être pris et crucifié, et d'un autre chef, Abū ʿAlī al-Burǧamī, d'abord à Bagdad-est, où ses hommes se cachaient dans les caves. Pendant cinq ans celui-ci va faire régner la terreur. C'est en vain qu'un nouveau chef de police, Muḥammad b. al-Nasawī, qui se présente comme ayant des intelligences avec eux, en engage dans sa police. Le Darb ʿAliya et le Darb al-Rubʿ, entre autres, sont mis à mal; les *ʿayyārūn* interviennent dans des querelles entre marchands de friture et marchands de farine; un jour, al-Nasawī lui-même doit fuir, un inspecteur (*nāẓir*) de la *maʿūna* est tué; une autre fois al-Nasawī est assailli dans sa maison, tout cela mêlé aux luttes entre Šīʿites et Sunnites, dont les uns comme les autres apparemment ont leurs *ʿayyārūn*. Les fêtes de *ʿāšūrā* en l'an 423 sont dirigées par eux dans les souqs et les *mašhad*s. Ils sont assaillis au Karḫ après avoir dévalisé un marchand d'étoffes, ce qui ne les empêche pas de commettre d'autres exploits analogues, jusque dans un *ḫān*. En 424, al-Burǧamī saisit les magasins du Darb al-Rabīʿ (nord de Bagdad-est), compromet des émirs en les invitant à banqueter, le

---

1. AL-TAWḤĪDĪ, *K. al-Imtāʿ wa-l-muʾānasa*, éd. Aḥmad AMĪN, 1953, p. 00; IBN AL-ǦAWZĪ, VII, 75.
2. RUḎRĀWARĪ dans *Eclipse*, III, 187; HILĀL AL-ṢĀBĪ, éd. AMEDROZ, 369, 425, 475; IBN AL-ǦAWZĪ, VII, 220.
3. IBN AL-AṮĪR, IX, 215-218.

chef de la police de Bāb al-Azağ (sud de Bagdad-est) est tué, les habitants de Ruṣāfa, Bāb al-Ṭāq, Dār al-Rūm (nord de Bagdad-est), appellent al-Burğamī *qā'id*, pendant que des marchands font porter leurs stocks au Palais califal, et qu'on organise d'inutiles rondes de nuit. Des officiers vont attaquer al-Burğamī réfugié dans les fourrés marécageux hors de la ville, et par peur se laissent circonvenir. Al-Nasawī, périodiquement réinvesti et déplacé, effrayé par le meurtre d'un ami, laisse faire. Les petits esclaves se joignent aux *'ayyārūn*. À la mosquée de Ruṣāfa, le peuple exige qu'on fasse la *ḫuṭba* au nom d'al-Burğamī. Celui-ci enlève des amis du nouveau chef de police Abū l-Ġanā'im b. 'Alī, pour obtenir libération des siens. Un chef turc faisant circoncire ses enfants, il se fait remettre de riches cadeaux pour laisser la fête en paix. Il se fait verser un présent mensuel par le préposé à un bureau d'octroi. Plusieurs souqs sont mis à mal, celui des poteries à Bāb al-Ṭāq, et le Darb al-Za'farānī. On essaye d'obtenir une trève en promettant aux *'ayyārūn* de leur verser les redevances des souqs normalement affectées à la police, et d'appeler leurs chefs *qā'id*. À côté de cela, on parle de *'ayyārūn* « repentis » (les fils d'al-Iṣfahānī) qui ne diffèrent des autres que parce qu'ils les combattent et coupent le ravitaillement d'eau du Karḫ. Etc. Cependant en 425 al-Burğamī fut capturé par Mu'tamid al-dawla, à la suite d'une trahison du prince 'uqaylide de Mossoul, Qirwāš, auprès duquel il avait été intercéder pour le gouverneur de 'Ukbarā, arrêté, et dont il était l'ami: malgré ses offres d'argent, il fut noyé dans le Tigre et un de ses frères, venu à Bagdad chercher sa sœur au Sūq Yaḥyā, eut le même sort. Al-Burğamī, nous dit-on, avait certes commis des excès, mais il ne s'en prenait ni aux femmes ni à ceux qui lui avaient une fois promis protection, il avait « de la *futuwwa* et de la *muruwwa* » [1].

À la faveur de ce succès gouvernemental, le *šarīf* al-Murtaḍī, *naqīb* des 'Alides, au nom du Prince, fit offrir aux *'ayyārūn* le service du Calife ou du *malik*, ou l'exil; la plupart choisirent l'exil. On renomma à la tête de la police al-Nasawī, pour apaiser le Karḫ, puis Abū l-Ġanā'im, plus énergique: nomination qui, considérée par les *'ayyārūn* comme une provocation, amena de nouveaux troubles, dont le but était le renvoi de l'indésirable. Ils se cachaient le jour dans les maisons des Turcs (avec ou sans leur consentement), et en sortaient la nuit. Le Calife ne put même

1. Ibn al-Ğawzī, VIII, 19, et 24-90 passim; cf. Ibn al-Aṯīr, IX, 286 et 299.

pas faire punir les pillards d'un de ses domaines. « Ils furent les maîtres de la ville ». Le ramaḍān fut « souillé par leurs impiétés ». À la faveur d'un incendie au quartier des 'Aṭṭārīn (proche des Palais Califaux dans Bagdad-est), ils pillèrent pour quelque dix mille dinars. En 427, on signale encore leur attaque de la demeure de Bāburak le Turc. Al-Nasawī, rétabli à Bāb al-Baṣra (Bagdad-ouest), y ayant mis à mort un Hāšimite, on fut au bord d'une nouvelle révolte. Puis sa propre demeure fut pillée par une centaine de *'ayyārūn* kurdes, arabes et noirs, ainsi qu'un ḫān [1].

On entend cependant moins parler d'eux dans les dernières années de la domination būyide. Il n'est pas exclu qu'Abū Kālīǧār ait été lié avec eux [2]. Tout de même, ils se rappellent à notre souvenir en 441 en causant de si graves désordres dans Bagdad-ouest que les gens émigrent dans le Ḥarīm ruiné, où ils s'installent de leur mieux. En 443, au cours de bagarres entre Šī'ites et Sunnites, on trouve aux côtés du gouvernement un *'ayyār* « repenti » de Darġiǧān, al-Ṭiqṭaqā; il n'en figure pas moins parmi les *'ayyārūn* ordinaires, avec un certain Zaybak, en 444-445; dans l'intervalle, al-Nasawī a été surpris et blessé par quelques autres *'ayyārūn* [3]. Enfin, lors de la guerre qui met aux prises le conquérant turc Ṭuġrīl-Beg et le chef de l'armée būyide Basāsīrī, ce dernier encourage les *'ayyārūn* et les paysans amenés par lui à piller le Palais califal (an 450) [4].

L'établissement définitif de la forte autorité selǧuqide interrompt les manifestations de désordre des *'ayyārūn*. Ils ne cessent pas pour autant d'exister. Une organisation dévote probablement ḥanbalite qui, d'un pieux personnage du début du siècle avait gardé le nom d'*ahl 'Abd al-Ṣamad*, s'appliquait à dénoncer ceux qui étaient d'obédience šī'ite. En 473 elle fit découvrir une conjuration peut-être grave. On arrêta un nommé Ibn al-Rasūlī, boulanger, et 'Abd al-Qādir, un Hāšimite, marchand d'étoffes en gros (*bazzāz*), ainsi que d'autres, « qui s'étaient réclamés de la *futuwwa*. Ibn al-Rasūlī avait écrit un ouvrage à l'éloge de la *futuwwa* et de ses règles (*qānūn*), il avait mis 'Abd al-Qādir à la tête de ceux qui y entraient, de façon qu'ils fussent ses disciples (*talāmīḏuhu*), à chacun il écrivait un diplôme (*manšūr*), et il le revêtait d'un *ṣaq'*. Il s'intitulait *kātib al-fityān*, et en fit la voie (*ṭarīq*) pour des prédications

1. Ibn al-Ǧawzī, VIII, 97.
2. Il figurera plus tard dans les *isnads* de la *futuwwa*.
3. Ibn al-Ǧawzī, VIII, 151-152, 154; Ibn al-Aṯīr, IX, 406.
4. Ibn al-Ǧawzī, VIII, 192.

et des rassemblements tournant à son avantage. » Il est certain que ce qu'on lui reprochait n'était pas en soi-même de prôner les principes de la *futuwwa*, puisqu'au même moment, nous le verrons, un Traité vantant la *futuwwa* était dédié au grand vizir Niẓām al-Mulk [1]. Mais les *ahl ʿAbd al-Ṣamad* soutenaient que la *futuwwa* en l'occurrence n'était que la couverture d'une entreprise fāṭimide antiselǧuqide: Ibn al-Rasūlī avait écrit à un *ḫādim* du souverain fāṭimide, établi à Médine, Ḫalīṣat al-Mulk Rīḥān al-Iskandarānī, qui s'était intitulé *raʾīs al-fityān* et avait des correspondances dans tous les pays. Un rendez-vous avait été convenu entre les conjurés dans la mosquée abandonnée de Barāṯa (banlieue ouest de Bagdad ouest). Le vizir califal, ʿAmīd al-dawla b. Ǧahīr, en fut informé, les fit arrêter, trouva la correspondance, obtint par de fausses promesses les noms des affidés, fit arrêter ceux qui n'avaient pu fuir, détruire leurs maisons, et prononcer contre eux une *fatwa* par les *fuqahāʾ*. D'après un récit contemporain, il y avait parmi les victimes plus de cent *ašrāf* ou autres notables [2].

La désintégration de l'État selǧuqide après la mort de Malikšāh se traduit normalement par la réapparition des *ʿayyārūn*. Des désordres leur sont imputés, surtout dans Bagdad-ouest, en 490, 493, 497, 512, 514, 515 [3]. À partir de 530, cela s'aggrave. Lors de l'entrée du Sultan Masʿūd à Bagdad, emportée par les armes après un dur siège, ils pillent le souq des étoffes et, malgré des arrestations, capturent un ambassadeur du prince de Mossoul et Alep, Zengi. En 531, trois *ʿayyārūn* sont crucifiés, à la suite de coups de main sur un bateau, un établissement de bains, une maison indiquée par une boulangère. La guerre entre le Sultan et les Califes développe les troubles: en 532, les *ʿayyārūn* ont pour chef un certain Ibn Bakrān, qui a une telle clientèle que le gouverneur de Bagdad, Abū l-Karm, ne croit pouvoir mieux faire que d'inciter son frère Abū l-Qāsim, gendre du chef de la police de Bāb al-Azaǧ, à solliciter l'octroi des « pantalons de la *futuwwa* ». Ibn Bakrān, associé au « fils du marchand de drap » (*bazzāz*), en vint, dit-on, à vouloir faire frapper monnaie à leurs deux noms à Anbār. Le vizir et le gouverneur militaire de Bagdad ordonnèrent à Abū l-Qāsim et Abū l-Karm

1. TAESCHNER, *Der Islam*, 1937, p. 49 et n. 1.
2. IBN AL-ǦAWZĪ, VIII, 326 (voir 190, 235, 251 et IX, 17); SIBṬ IBN AL-ǦAWZĪ, *Mirāt al-zamān*, sub anno (une brève lacune du ms. de Paris a été comblée grâce à la copie du passage correspondant de deux mss. d'Istanbul obligeamment faite à mon intention par Mr. Halīl Sāhilioğlu).
3. IBN AL-ǦAWZĪ, IX, 216, 224, et X, 58 et 65.

de tuer Ibn Bakrān, ce qui fut fait à la faveur d'une des usuelles beuveries chez le second; Ibn al-Bazzāz fut crucifié avec plusieurs complices. Telle est du moins la version d'Ibn al-Aṯīr; Ibn al-Ǧawzī, qui ne sait rien de cette affaire, écrit par contre qu'en 531 Abū l-Karm, qu'il dit hāšimite, avait été arrêté par le gouverneur militaire, s'était « repenti », fait ṣūfī, et avait été réintégré dans son poste. Sans doute le guet-apens en avait-il été le prix [1]. La mort d'Ibn Bakrān n'arrêta d'ailleurs pas les troubles, puisqu'on en signale en 534, 535 [2], 538. Cette dernière année surtout on parle de vols d'habits et de coffres de changeurs, réalisés grâce aux renseignements fournis par des espions des *ʿayyārūn* sur les achats des gros clients. Le Sultan Masʿūd hésite à sévir, car il sait que les coupables jouissent d'une protection dans la maison de Yārinqaš, et qu'ils comptent parmi eux, avec le fils de son vizir, son propre cousin fils de Qavurt, dont il a épousé la sœur: un jour cependant ce dernier est saisi en flagrant délit de vol, et crucifié, tandis que le fils du vizir se sauvait: on put, dit-on, un peu souffler [3]. Les *ʿayyārūn* cependant ne disparaissent pas; c'est au milieu du siècle qu'Ibn al-Ǧawzī donne d'eux le portrait sur lequel nous aurons à revenir. On en trouve, associés à des *šuṭṭār* et à la *šurṭa*, dans la défense de Bagdad en 552; en 564, un coup de main d'un esclave du Calife contre un détachement de *ʿayyārūn* aboutit à la mort d'un chef de ces derniers; en 565 par contre ils traversent le Tigre en bateau et peuvent impunément piller le quartier oriental, où du reste ils ont des semblables [4].

Telle est la situation au milieu de laquelle va accéder au Califat (575) al-Nāṣir, qui engagera vis-à-vis d'eux une action entièrement nouvelle dont nous devrons reparler. Nous couperons donc ici pour le moment notre récit. Il a été fait volontairement comme le simple résumé analytique, énumératif, des chroniques, et il nous faudra le reprendre pour en dégager des conclusions, confrontées avec les renseignements fournis par d'autres genres de témoignages. Mais, tel quel, il en ressort immédiatement l'impression de l'importance des *ʿayyārūn*. Avant, cependant, de conclure, il nous faut, face aux témoignages concernant les *ʿayyārūn* bagdadiens, placer, nous l'avons dit, ceux, qui ne sont pas forcément tout-à-fait analogues,

1. Ibn al-Aṯīr, XI, 29; Ibn al-Ǧawzī, X, 58, 65, 69, 72, 105-106.
2. Ibn al-Ǧawzī, X, 86; Ibn al-Aṯīr, XI, 59.
3. Ibn al-Ǧawzī, X, 105-106; Ibn al-Aṯīr, XI, 63.
4. Ibn al-Ǧawzī, X, 176, 226, 230.

qui se rapportent aux *ʿayyārūn* dans le reste de l'Orient musulman.

Des *ʿayyārūn-fityān* sont attestés, de façon malheureusement peu circonstanciée, du IIIe [1] au VIIe siècle de l'Hégire, dans presque toutes les villes de l'Iran. Au Ḫurāsān et au Māwarānnahr, où l'on en connaît à Nīšāpūr, Ṭūs, Balḫ, Hérat, Bayhaq, Kundur, Buḫārā, Samarqand, etc. [2]; comme il s'agit d'une zone frontalière, Barthold, qui n'avait pas remarqué leur existence dans le reste de l'Iran, a pensé [3] qu'il y avait une quasi-analogie entre les *ʿayyārūn* et les *ġāzīs*, organisation de volontaires de la guerre sainte. Taeschner, qui a étudié les *ʿayyārūn* dans l'ensemble de l'Orient musulman, a mieux distingué les deux choses. Certes, dans une région de guerre sainte, le recrutement des *ʿayyārūn* et celui des *ġuzāt* doit être très voisin, et il arrive, face à des envahisseurs infidèles, que des *ʿayyārūn* fassent les *ġuzāt*. Mais là s'arrêtent les ressemblances: entre les *ġāzīs*, occupés de guerre sainte et vivant dans les postes fortifiés de la frontière, et les *ʿayyārūn*, occupés d'action intérieure et vivant dans l'enceinte ou les abords de la ville, il ne peut y avoir que concordance occasionnelle, il n'y a pas identité.

On a moins fait attention aux *ʿayyārūn-fityān*, pourtant aussi

1. On aimerait savoir si des *ʿayyārūn* n'ont pas participé au mouvement d'Abū Muslim. La question est suggérée, entre autres, par le roman d'Abū Muslim (époque selǧuqide, élaboré au temps des Mongols?), qui met le héros en rapport avec les *aḫīs*, c'est-à-dire (voir *troisième article*) avec l'organisation qui en domaine irano-turc à partir du XIIIe siècle prend en charge les groupements de *futuwwa*. Naturellement sous sa forme littérale cette tradition est impossible; mais l'importance du roman d'Abū Muslim en milieu *aḫī* (voir à ce sujet la Thèse de Mme Mélikoff, Sorbonne, 1957, sous presse) ne proviendrait-elle pas plus ou moins de rapports véritables d'Abū Muslim avec des *ʿayyārūn*? Tout ce que j'ai pu relever à cet égard est l'indication d'un contact sans lendemain pris entre le chef ḫurāsānien et des *fityān nussāk* (pieux) de Merv (Ṭabarī, II, 1965-66). Si l'on suppose (voir *infra*, p. [54]) un lien entre *ʿayyārūn* et *ra'īs*, on pourrait noter que Sindbād, qui soulève Nīšāpūr pour venger la mort d'Abū Muslim, était *ra'īs* de la ville, et qu'à la fin du Ve/XIe siècle le *ra'īs* de Rayy s'appelait Abū Muslim (*infra*, p. [53], n. 3).

2. Nīšāpūr, Xe s., Gardīzī, 43; XIIe, Ibn al-Aṯīr, XI, 120, 179; Ṭūs, ville par excellence des *ʿayyārūn*, selon Ibn Funduq, *Ta'rīḫ-i Baihaq*, 28; Balḫ, al-Qušayrī, *Risāla*, 123; Hérat, XIe s., *JA*, 1860, 515; XIIIe, Sayf al-Harawī, 74-122 (lendemain de l'invasion mongole); Bayhaq, Ibn Funduq, 58, 272-75, 285; Kundur, Ibn al-Aṯīr, XI, 171; Samarqand, Gardīzī, 43 et ʿUtbī-Manīnī, I, 341; Buḫārā, Xe s., ʿUtbī, *ibid.*, Ibn al-Aṯīr, VIII, 155 (alliés à des éléments šīʿites); Ḫusrawǧard, des *ǧuvānān* et *rindān* autour d'un ʿAlide, qu'ils tuent ensuite, Ibn Funduq, 285; Ḫwārizm, début XIIIe s., Ibn al-Aṯīr, XII, 104; etc. (cette liste ne prétend pas à l'exhaustivité).

3. *Turkestan*, trad. anglaise, 215; voir aussi la note 302 (p. 151) de R. Frye à sa traduction de Naršaḫī, *History of Bukhara*, 1954.

solidement attestés, d'autres régions de l'Iran. À Ganǧa, les *fityān* se soulèvent en 360/971 en faveur des Kurdes sunnites de la dynastie des Šaddādides, contre les Būyides qui les ont un moment soumis [1]. À Qazwīn, une lettre du vizir būyide, le ṣāḥib Ibn ʿAbbād, vers la même époque, nous apprend qu'il y a eu des troubles préjudiciables au commerce et à la propriété, mal vus par conséquent des *šarīf*s soutiens du régime, et dont la cause est qu'il y a là des chefs (*zuʿamā'*) du peuple, qui « tirent leur nom de la *ʿiyāra*, et se reconnaissent à la *šaṭāra* (qualité de *šāṭir*) ». Il y a donc là selon lui désaccord entre classes sociales; mais à Ardabīl vers le même moment Ibn Ḥawqal dit que les notables et les marchands pratiquent « les motifs de la *ʿiyāra*, les voies de la rébellion (*tamarrud*), se réfèrent à la *šaṭāra*, de telle sorte qu'ils ne se soucient d'aucun souverain, mais cherchent leur appui auprès du Diable et ne s'occupent que de malfaisance et de révolte »: ce qui leur vaut peu après un dur traitement du Musāfiride al-Marzubān b. Muḥammad, auquel ils avaient résisté. Ibn ʿAbbād encore signale les effervescences populaires de l'Iran central, et se vante d'avoir à Iṣfahān triomphé de la *tafattī* (profession de foi de *futuwwa*) [2].

C'est au Séistān que, au siècle précédent, les *ʿayyārūn* avaient réalisé leur plus grande prouesse: l'élévation au pouvoir d'une dynastie issue d'eux. Ce que divers auteurs, depuis Barthold, avaient déjà déduit de leur sources sommaires relatives aux origines des Ṣaffārides [3] est aujourd'hui éloquemment établi par l'anonyme *Ta'rīḫ-i-Sistān* [4]. Dans cette province sise à l'écart des grands itinéraires, en bordure d'un désert et aux confins du monde musulman, l'autorité califale n'avait jamais été très solide; l'influence dominante appartenait aux Ḫāriǧites, qui se recrutaient plus parmi les Bédouins immigrés du plateau que parmi les indigènes sédentaires des vallées montagnardes et des oasis. C'est contre les Ḫāriǧites que s'organisent les *ʿayyārūn*, qui, malgré les renforts paysans qu'ils peuvent occasionnellement recevoir, sont fondamentalement des citadins. On les trouve à Zaranǧ, capitale de la province, sur le bas Hilmend, et surtout dans la métropole des hautes terres, à Bust; leur situation spéciale fait qu'il est là par-

1. Histoire de Bāb al-Abwāb (d'après Munaǧǧim-Bāšī) dans MINORSKY, *Studies in Caucasian History*, 15 et 54 n. 1.
2. IBN ʿABBĀD, *Rasā'il*, éd. Šawqī ḌAYF et Ibr. ʿAZZĀM, 239 et 93; IBN ḤAWQAL, éd. KRAMERS, 334.
3. BARTHOLD, dans *Orientalische Studien . . . Nöldeke*, 176 sq.
4. Éd. BAHAR, Téhéran, 1937, passim 161-371.

ticulièrement difficile de dresser une ligne de démarcation très ferme entre *ʿayyārūn*, *ġāzī*s, et *muṭṭawiʿa* [1]. C'est comme chefs de *ʿayyārūn* qu'apparaissent Ṣāliḥ b. Naḍar et Dirham b. Naṣr, les premiers organisateurs de la lutte contre les Ḫāriǧites — lutte dont ils font au Calife un hommage qui ne leur coûte rien —. Et ce sont les *ʿayyārūn* qui, après eux, portent à leur tête Yaʿqūb b. Layṯ, un salarié cuivrier (frère d'un muletier porteur ambulant) [2], le futur fondateur de la dynastie qui doit à son métier primitif le nom de Ṣaffārides. La piété, parmi eux, était ferme, dit-on; mais surtout, tout adhérent nouveau faisait offrande de sa fortune à la caisse commune, qui désormais subvenait à son entretien. Le succès appelant le succès, on les vit bientôt à la tête du Séistān, et groupant sous leur bannière même d'anciens Ḫāriǧites ralliés [3], puis conquérant même momentanément le Ḫurāsān, le Kirmān et le Fārs, etc. De leurs procédés intérieurs de gouvernement, malheureusement, à peu près rien n'est su, et il va sans dire qu'ils ne réalisèrent pas de véritable bouleversement dans la société; toutefois il résulte clairement du *Ta'rīḫ-i-Sistān* qu'ils avaient la sympathie des éléments indigènes anti-arabes, plus ou moins « autonomistes », et, ce qui recouvrait partiellement les précédents, celle des petites gens. Dans leur expansion hors du Séistān aussi, les *ʿayyārūn* et plus largement le petit peuple paraissent avoir été leurs auxiliaires: par exemple à Nīšāpūr [4]. Après leur défaite devant les Sāmānides, les *ʿayyārūn* du Séistān restèrent fidèles à leurs descendants, et contribuèrent, dans un climat de demi-anarchie, il est vrai, à obliger les Sāmānides à maintenir en place au moins comme vassaux les héritiers de la dynastie vaincue.

À une époque postérieure, bornons-nous à signaler l'activité des *ʿayyārūn*, pour le plateau iranien sous les Selǧukides, à Iṣfahān et à Giruft (Kirmān). Sur les confins occidentaux de l'Iran, à Aḫlāṭ, le contemporain Ibn al-Aṯīr nous enseigne que vers 600/1200 les *fityān* y faisaient et défaisaient les princes, et y exerçaient la réalité

1. Ce qui se traduit par le flottement ou l'association des termes appliqués dans les sources aux Ṣaffārides.

2. Auprès de lui on trouve entre autres un tisserand, un *kūlī* (esclave turc), et un Abū l-ʿUryān, père des nus.

3. Ce qui explique que certains auteurs aient considéré Yaʿqūb comme un Ḫāriǧite, avec la facilité ajoutée par le sens élastique du mot, pouvant signifier un simple rebelle.

4. Ibn al-Aṯīr, VII, 208 sq.

du pouvoir [1]. Sans insister autrement, rappelons qu'à la fin du XI[e] siècle la carrière de *ǧuvānmard* est une de celles qu'envisage comme normale, même pour un jeune homme de haute naissance, le prince du Ṭabaristān auteur du *Qābūsnāmeh* [2].

Si nous essayons maintenant de dégager quelques traits fondamentaux et généraux de cette énumération de mentions particulières, une première précision s'impose: les *ʿayyārūn-fityān* sont une organisation urbaine, ou suburbaine, et non rurale. Il importe à cet égard de les bien distinguer d'autres genres de fauteurs de troubles, tels que les *ṣaʿālīk* (plur. de *ṣaʿlūk*), avec lesquels le hasard des événements peut les amener à se rencontrer. Les *ṣaʿālīk*, dont la tradition remonte à l'Arabie antéislamique, sont les chevaliers errants du désert, les exclus, volontaires ou non, de l'organisation tribale. Même ultérieurement, en Iran, où des indigènes peuvent se mêler aux Arabes, c'est essentiellement au nomadisme et au ẖāriǧisme que s'apparente le *ṣaʿlūk*. Naturellement il y a aussi par moments des troubles issus des milieux de paysans sédentaires, sans qu'on puisse relever là de nom technique général; jamais en tous cas ils ne sont eux non plus appelés *ʿayyārūn* ou *fityān*.

Il n'est pas douteux qu'à Bagdad et ailleurs, originellement, les *ʿayyārūn* appartiennent presqu'exclusivement aux couches inférieures de la population, aux milieux d'hommes étrangers aux gros métiers organisés, ou, s'ils en font partie, salariés et non maîtres; topographiquement, des membres des quartiers populaires, voire des faubouriens, qu'on accuse de se mêler aux « coupeurs de chemins »; des échappés de prison, disent les gens en place, ce qui d'ailleurs est vrai, car il va de soi qu'on les y envoie quand on peut, et que quand ils peuvent ils libèrent ceux qui y sont. Tout de même

---

1. Sur les *runūd* au Kirmān au XII[e] s., MUḤ. B. IBRĀHĪM, *Histoire des Seldjoucides du Kirmān*, éd. HOUTSMA, 60; pour les troubles urbains en Iran (Iṣfahān en particulier) à la mort de Malikšāh, où interviennent les *ʿayyārūn*, voir surtout RĀWANDĪ, *Rāḥat al-ṣudūr*, cf. IBN FUNDUQ, 58, 233, 275: « Lorsqu'ils se rassemblaient ils triomphaient, lorsqu'ils se dispersaient on ne les connaissait plus. » Il n'est pas clair en quel sens IBN BĪBĪ, *Seldjuknāmeh*, éd. HOUTSMA, 154, dit d'un atabeg d'Aḏarbayǧān au début du XIII[e] s. qu'il appartenait aux *awbāš-i fityān*. Pour Aẖlāṭ, IBN AL-AṮĪR, XII, 182.

Il y aurait lieu de rechercher si quelque chose justifie, dans la conduite du Būyide Abū Kālīǧār, prince accessible à diverses propagandes, le fait qu'il figure dans les chaînes de « patrons » que les auteurs postérieurs ont établies pour la *futuwwa* (MASSIGNON, *art. cit.*, dernière page).

2. Éd. trad. Reuben LEVY, dernier chapitre.

aussi des « marchands des souqs », entendez des détaillants, puis même peu à peu, nous y reviendrons, quelques notables. Sans parler des poètes . . . . En période de calme et d'autorité, on entend peu parler d'eux; mais que des dissensions se produisent, et ils surgissent en pleine lumière, envahissant les quartiers riches, obligeant les marchands, sous peine de pillage, à leur verser une *ḫafāra*, et leurs chefs se comportant en notables et commandants réguliers de leur quartier; en cas de guerre civile, les chefs de l'un ou l'autre parti, ou les deux, les enrôlent, les armant tant bien que mal, moyennant une petite solde et des espérances de butin.

Que veulent-ils? Ce sont, bien évidemment, en majorité des déshérités, qui n'ont pas de « programme » comme en auraient des déshérités modernes. L'avantage immédiat du pillage ou de l'émancipation des autorités constituées paraît souvent le seul but qu'ils cherchent consciemment à atteindre; la solde aussi, lorsqu'on leur en offre. En somme, ils demandent leur place dans une société qui n'est pas faite pour eux, sans plus de précisions. Leur action est une action de classe, si l'on veut, mais vague, primaire, comme bien d'autres révoltes médiévales, une sorte de récupération élémentaire, que les victimes appellent vol, mais qui participe auprès de la foule de la popularité qu'ont pour cette raison les voleurs puissants et chevaleresques: entendez, ne volant pas les faibles ni les pauvres. Toutefois, on trouve parfois chez les *ʿayyārūn* de Bagdad une revendication plus précise: être engagés dans la *šurṭa*. Pour la régularité de la solde, certes, assurée à des hommes sans revenus fixes; mais plus encore parce que c'est le moyen naturel pour que ladite *šurṭa* n'agisse pas contre eux. Dans les moments durs, le gouvernement en effet en engageait, espérant les neutraliser, et faisait commander la *šurṭa* par un homme bien vu d'eux. Mais la question est bagdadienne, et nous verrons qu'il en va autrement dans les villes sans vraie *šurṭa*.

Politiquement il n'y a pas un bloc de *ʿayyārūn* se solidarisant plus avec l'un qu'avec l'autre des partis politico-religieux. Il n'y a pas d'indice d'une pénétration de l'ismāʿīlisme en leur milieu. Il y a des *ʿayyārūn* šīʿites, comme il y en a de sunnites. Parmi ceux-ci, l'influence des agitateurs ḥanbalites est probablement grande (Ibn Ḥanbal, dit-on, déjà admirait leur endurance [1], et l'on a vu un

1. IBN AL-ǦAWZĪ, *Talbīs Iblīs*, 422. Même son de cloche, étrangement, chez le théologien juif du Xe s., SAʿDYA, *Kitāb al-Amānāt*, éd. LANDAUER, 12 (communication de G. VAJDA).

notable ḥanbalite recruter peut-être en leur milieu une sorte de police privée [1]) ; il serait tout de même excessif, même à Bagdad, de voir dans les *ʿayyārūn* une milice ḥanbalite.

Entre les paisibles *fityān* de notre première image et les violents *ʿayyārūn* de notre exposé présent, on peut se demander quel rapport il y a. Cependant, tant pour Bagdad que pour le reste de l'Orient musulman, des textes non équivoques attestent que les deux termes sont peut-être toujours et en tous cas souvent employés comme équivalents. Parfois un comportement de *ʿayyārūn* est mis au compte de *fityān*, qui n'ont plus leur figure de paix; tantôt et plus souvent les mêmes hommes sont dits à la fois ou selon les moments ou les auteurs *fityān* et *ʿayyārūn* [2]. On a donc sans plus admis la parfaite identité des deux termes. Mais le problème est tout de même un peu moins simple, et si l'on n'en a pas mesuré exactement la difficulté, c'est faute d'avoir accordé aux *ʿayyārūn* toute leur importance sociale.

Que des *fityān* soient des *ʿayyārūn*, que des *ʿayyārūn* soient des *fityān* au sens large et même au sens technique, il n'y a pas de difficulté à l'admettre, et d'ailleurs le doute est exclu par les textes. La question est de savoir si, au sens technique, tous les *fityān* sont des *ʿayyārūn* et surtout si tous les *ʿayyārūn* sont des *fityān*, ou du moins des *fityān* selon la première image que nous en avons donnée. Il parait en effet difficile de concevoir, d'une part, que des communautés de *fityān* célibataires tels que nous les peignent les premiers textes aient pu être numériquement très importantes, d'autre part et inversement que les troubles attribués aux *ʿayyārūn* n'aient pu avoir pour auteurs que quelques poignées de trublions. Il semble donc qu'il faille s'orienter vers l'une ou l'autre des deux idées suivantes : ou bien il y avait quelques communautés de *fityān* stricto sensu autour desquels s'aggloméraient, comme une sorte de tiers-ordre, des masses moins organisées; ou bien il y avait une forme de fraternité qui, tout en ayant l'orientation, l'esprit de

---

1. *Supra, premier article*, p. [23] n. 1.
2. BARTHOLD, *Turkestan*, 270, a établi l'identité d'un personnage nommé selon les sources *sipāhsalār, ser-i ʿayyārān*, ou *raʾīs al-fityān*. QUŠAYRĪ, *Risāla*, 123 appelle un chef de *fityān ʿayyār šāṭir*. Ibn al-Ǧawzī, écrivant après l'élaboration mystique du concept de *futuwwa*, s'indigne (*Talbīs Iblīs*, 421) que les *ʿayyārūn* s'en réclament. IBN AL-AṮĪR, VIII, 255 juxtapose *ʿaṣabiyya, nabawiyya, fityān* et *ʿayyārūn*; MUḤ. B. IBRĀHĪM, *Kirmān*, 60, *awbāš, runūd, ǧuvānmard* et *fityān*; etc., et les récits donnés *supra*, surtout p. [38] et [44], et *troisième article* (sens mystique).

celle des *fityān*, tout en se réclamant de l'idée de *futuwwa*, s'accommodait cependant de modes de vie plus souples. Les deux solutions, d'ailleurs, ne s'excluant pas, et leur juxtaposition, au contraire, me paraissant la plus conforme aux données des documents. Il y avait bien, au plus tard au IVe siècle [1], et sans doute auparavant, une initiation et des insignes vestimentaires propres à la *futuwwa* en général, mais d'autre part nous apprendrons par la réforme d'al-Nāṣir qu'il y avait diverses organisations de *futuwwa* qui n'avaient apparemment ni direction unifiée ni règles de vie complètement analogues. On peut seulement faire remarquer que même la *futuwwa* des mystiques est une organisation en marge des cadres sociaux ; et certaines histoires laissent entrevoir qu'on n'y considérait pas comme cas grave un passé de voleur, pourvu qu'il fût chevaleresque . . . [2].

Quoi qu'il en soit, ce qui nous importe le plus est d'essayer de dégager la signification sociale de la *ʿiyāra* ou de la *futuwwa*. Je l'ai déjà dit, les savants qui en ont fait l'objet de leurs études n'ont pas ignoré un certain aspect social de l'institution. Mais il me semble que, en la considérant tantôt au travers de son idéologie tardive propre, soit comme une sorte de phénomène social autonome, ils en ont sousestimé l'importance, en le réduisant à quelque chose d'intéressant certes, mais tout de même d'un peu exceptionnel, aberrant, alors qu'à mon avis il s'agit d'une partie intégrante de l'ensemble de la structure et du mouvement de la société urbaine dans l'Islam médiéval.

J'ai parlé ci-dessus de la *ʿaṣabiyya* et de son rôle dans les villes. Or, si l'on a bien vu l'interférence de la *ʿiyāra* et de la *futuwwa*, on paraît avoir beaucoup moins fait attention à celle de ces deux termes et de celui de *ʿaṣabiyya*. C'est peut-être Ḥamza Iṣfahānī qui le plus nettement nous met sur la voie de ce rapprochement, car pour lui les fauteurs de désordres, les *ʿayyārūn*, etc., sont des « gens de *ʿaṣabiyya* » [3]. Un auteur tardif, mais qui doit avoir des sources plus anciennes, fait dire à un personnage qu'il était « *ʿayyār*, membre d'une *ʿaṣabiyya* » [4]. Et du šayḫ ʿAbd al-Ǧabbār, initiateur

1. TAESCHNER, *Der Islam*, 1937, 55. Le port usuel du costume signifie qu'il n'y a pas dissimulation, comme d'ordinaires « voleurs ».
2. QUŠAYRĪ, *Risāla*, 23.
3. 209-215, cf. *supra* p. [39].
4. IBN QUDĀMA, *K. al-Tawwābīn*, ms. Paris 1384, 101v° (une édition de cet ouvrage est préparée par G. MAKDISI). SIBṬ IBN AL-ǦAWZĪ parle (*Mirāt al-zamān*, an 398) d'une localité où sévit *futuwwa wa-ʿaṣabiyya*.

du Calife Nāṣir à la *futuwwa*, on dira qu'il était éminent en *ʿaṣabiyya* [1]. Les exemples pourraient être multipliés, mais je crois que la conclusion, sans plus, est claire. Certes il n'y a pas absolue identité entre *ʿiyāra-futuwwa* et *ʿaṣabiyya*. Mais il semble que la *ʿiyāra-futuwwa* soit la manifestation avancée, dynamique, telle qu'on peut l'attendre de groupes surtout jeunes [2], du phénomène plus large et imprécis des *ʿaṣabiyyāt* urbaines, et, si nous avons raison, cela lui confère évidemment une portée, une normalité supérieure à l'impression qu'on pouvait avoir jusqu'ici.

L. Massignon [3], il est vrai, a déjà donné à la *ʿiyāra-futuwwa* une signification plus large que Taeschner, en y voyant la réaction normale du psychisme des déshérités devant la société qui ne les encadrait pas. Je ne conteste pas que cette opinion contienne sa part de réalité. Elle me paraît cependant trop simple, et pas tout-à-fait juste. Cela provient, probablement, de ce que Massignon a eu en vue surtout la *ʿiyāra-futuwwa* bagdadienne. À Bagdad, l'importance de la Cour, de la Police, de l'Armée, des classes possédantes, a en effet confiné la *ʿiyāra-futuwwa*, du moins avant le XIIe siècle, à peu de chose près dans ce rôle d'opposition des déshérités aux favorisés de la fortune. Mais même à Bagdad, on a des membres de la *ʿiyāra* qui appartiennent aux métiers réguliers moyens. Et peu à peu on voit des notables se mêler à eux, ce qui prouve leur force d'attraction et l'intérêt qu'ils paraissent présenter aux yeux de ces notables pour la constitution de sortes de clientèles à utiliser dans le jeu des *ʿaṣabiyyāt*. A fortiori en sera-t-il ainsi dans les villes où, en l'absence de vraie force armée ou de police, ou bien s'il s'en trouve dont le caractère est ressenti comme trop étranger par la population locale, les *ʿayyārūn* peuvent se trouver en fait le seul élément d'action sur lequel à certains moments cette population peut s'appuyer.

Cette dernière idée sera mieux développée lorsque nous aurons introduit un nouveau personnage, qui est le *raʾīs* [4]. À la tête des *ʿayyārūn-fityān*, il y a en effet un chef qui, comme pour les *aḥdāṯ* syriens, s'appelle de ce nom, terme élastique, qui désigne les chefs de groupements de genres très variés, tribaux, professionnels,

---

1. Ḏahabī cité par nous dans *Oriens*, V, 1952, p. 18.
2. Ibn Qudāma, 102r°, met en scène un groupe de *fityān* parmi lesquels des jeunes (*aḥdāṯ*). D'un *fatā* iranien on rappelle la jeunesse (Qušayrī, 23).
3. *Art. cité*, n. 157.
4. Parfois *raʾs*, *ser* (persan), etc.

ethniques, confessionnels, voire, plus intellectuellement, des « maîtres » dans une branche d'art ou de science. Le parallèle avec les *aḥdāṯ* suggère évidemment une question : le *ra'īs* des *'ayyārūn* est-il le *ra'īs* de la ville ? Nous connaissons en effet un nombre assez considérable de *ru'asā'* (plur. de *ra'īs*) de villes pour pouvoir affirmer que chacune, en Iran, avait le sien, depuis, au plus tard, le IVe/Xe siècle [1]. Il n'est cependant pas facile de préciser en quoi au juste consistait la fonction [2].

Pour l'époque selǧuqide, qui a peut-être marqué l'apogée de leur influence, nous possédons, du royaume de Sanǧar, plusieurs diplômes de *ra'īs* [3]. Mais le contenu large et vague en permet mal de différencier les attributions du *ra'īs* de celles d'un quelconque gouverneur, d'autant qu'il semble y avoir maintenant des *ru'asā'* dont la compétence s'étend non à une seule ville, mais à une province entière [4], et qu'apparemment ils sont nommés par le prince. Leur caractère essentiel paraît bien cependant être, que, au lieu d'émaner de l'autorité centrale comme le *wālī* (surtout financier) et l'*amīr* ou *šiḥneh* militaire, et d'être choisis comme ce dernier dans un personnel étranger, ils représentent la population indigène, dont ils doivent être issus, ou tout au moins assurent le lien avec

1. Il n'y a pas d'exemple clair plus tôt. À l'époque umayyade ṬABARĪ, II, 1580, parle d'un *ra's ahl Marw* imprécis et peut-être occasionnel; le même, dans une circonstance spéciale, avait relevé (II, 1481, cf. 1046, 1061) qu'un chef arabe avait demandé aux villes iraniennes de désigner le chef qu'il leur installerait et qui serait auprès de lui leur avocat *ṣāḥib al-'uḏr*. IBN AL-AṮĪR, VII, 193 donne à un notable de Buḫārā en 875 le titre de *ra'īs*, mais c'est un auteur tardif dont aucun autre témoignage ne confirme ici la terminologie.

2. Le *ra'īs* a couramment un *nā'ib*, et à Nīšāpūr est attesté un *dār al-riyāsa* (IBN FUNDUQ, 195). Le *ra'īs* est un des quelques notables qui sont normalement consultés, comme le cadi, le *ḫaṭīb*, le *naqīb* des 'Alides et un ou deux autres variables, par un prince soucieux d'avis ou d'appui (BAYHAQĪ, *Ta'rīḫ*, éd. MORLEY 23). Il participe avec le cadi à la juridiction des *maẓālim* (MUQADDASĪ, 327). La responsabilité de la police locale, qui lui est clairement attestée à l'époque mongole (ḪĀFIẒ ABRŪ, éd. BAYANI, 157), paraît bien avoir toujours été de son ressort. À Tabrīz (IBN AL-AṮĪR, XII, 228, 281, 284, 327), le *ra'īs* accueille les Mongols avec le *wālī*, l'*amīr*, et le cadi.

3. Dans le recueil d'*inšā'* de Muntaǧab al-dīn BADĪ', *'Atabat al-Kitāba*, éd. Muḥ. IQBĀL, Téhéran 1950. Voir la précieuse analyse de Miss K. LAMBTON, *The administration of Sanǧar's Empire as illustrated in the* — —, dans *BSOAS*, XX, 1957, 367-388, et surtout 383-385.

4. Voir aussi IBN AL-AṮĪR, XII, 121 (fin du XIIe s.) un « *ra'īs* du Ḫurāsān ». YA'QŪBĪ, *Ta'rīḫ* I, 202-3, traduit l'ancien *ispahbād* sāsānide par *ra'īs*, et *marzubān* par *ra'īs al-balad*.

elle, pour ainsi dire la conversation dans les deux sens. Toutefois il semble que les grands *ru'asā'* de Sanğar parfois appelés *amīr-ra'īs*, doivent être distingués des plus humbles *ru'asā'* de villes, qui apparaissent aussi dans ses documents et sont plus largement et anciennement connus.

Quoi qu'il en soit, les *ru'asā'* de villes sont évidemment des membres de l'aristocratie indigène. Beaucoup d'entre eux, au IVe/Xe siècle, étaient des notables d'une culture assez fine pour être honorés de la correspondance des beaux esprits Ḫwārizmī et Hamaḏānī [1]. Il en est qui sont des *šarīf*s [2] ; dans la seconde moitié du Ve/XIe siècle, celui de Rayy est le gendre du vizir Niẓām al-Mulk en personne [3] ; au début du siècle suivant celui de Hamaḏān, mis à la torture, peut en vingt jours, sans vendre aucun de ses biens, verser neuf cent mille dinars [4]. Il arrive même qu'il se forme de véritables dynasties de *ru'asā'*, comme, à Buḫārā, aux XIIe et XIIIe siècles, ou que, un peu plus souplement, quelques familles, à l'exclusion de toute autre, se partagent la capacité de *riyāsa*, et alternent dans la fonction, non sans des rivalités [5]. Il n'y a donc pas de doute qu'en un sens le *ra'īs* représente l'aristocratie indigène, ou un parti de cette aristocratie, face au régime d'occupation militaire des princes trop souvent étrangers.

Mais ne tire-t-il pas sa force aussi du soutien des couches populaires ? À Ganğa, le *ra'īs*, gros négociant en soie, n'en est pas moins l'homme qui a conduit la révolte des *fityān* dont nous avons ci-

---

1. Hérat, Ḫwārizm (la ville capitale), Nīšāpūr, Sarḫas, Qumm, Samarqand, Ṭūs, Damġān, Nasā, Balḫ. Une liste de *ru'asā'* donnée par la littérature et quelques inscriptions se trouve dans G. WIET, *Soieries Persanes*, p. 37-40. Sur un *ra'īs* de Tabrīz et Marāġa, IBN FUNDUQ, 78 ; de Rayy, BAYHAQĪ, éd. MORLEY, 23, 43-46, 635-9.

2. Qazwīn, selon NĀṢIR-I ḪUSRAW, *Sefernāmeh*, éd. SCHEFER, 4 ; Hamaḏān selon IBN AL-AṮĪR, X, 199 et 265, et NASAWĪ, 72. Voir *supra* les cas d'Alep et Damas.

3. IBN FUNDUQ, 198 ; sur un *ra'īs* antérieur de cette ville, voir MUQADDASĪ, 390.

4. IBN AL-AṮĪR, X, 199 et 265.

5. Les fameux *Burhān al-dīn* à Buḫārā, sur lesquels voir maintenant l'article de O. PRITSAK dans *Der Islam*, 1952, et encore BARTHOLD, *Turkestan*, 353-6. À Bayhaq, la vieille famille arabe des Muhallabides (IBN FUNDUQ, 90-101, cf. 72, 78, 169, 172, 195, 212, 223). Pour Hamaḏān, *supra*, n. 2. À Iṣfahān les Banū Ḫuğandī, sur lesquels ASHTOR, *art. cité* dans notre *premier article* (p. [11]), p. 113 n. 7. À Nīšāpūr, la famille, autrement puissante dans les régimes sāmānide et ġaznawide, des Mīkālī, sur laquelle voir l'étude de Sa'īd NAFĪSĪ au début du t. III de son édition du *Ta'rīḫ* de Bayhaqī, et en particulier IBN FUNDUQ, 112. Pour Ḫuy, *infra*, p. [56], n. 2.

dessus parlé [1]. À Ḫuy, aux confins de l'Arménie, une famille de *riyāsa*, écartée par la volonté du sultan Ṭuġrīl-Beg, qu'elle avait mal accueilli, reprend le pouvoir, dès que le prince turc s'est éloigné, par un soulèvement des habitants [2]. À Baylaqān, malgré la difficulté qu'il y a à saisir les réalités derrière le verbiage de Mas'ūd b. Nāmdār, mustawfī du sultan (vers 1100), il est clair que le *ra'īs*, avec lequel il nous rapporte ses démêlés, est appuyé par la foule de la ville [3]. Ces trois localités se trouvent sur les confins nord-occidentaux de l'Iran, et nous n'avons pas d'exemples aussi nets ailleurs [4]. Même là il ne s'ensuit pas que le *ra'īs* de la ville ait été identique à un *ra'īs* des *'ayyārūn* locaux [5]. D'autre part il y a peut-être dans quelques villes un *ra'īs* par communauté de rite juridico-religieux, et plus souvent il semble que le *ra'īs* de la ville soit celui de la communauté majoritaire : cela voudrait dire essentiellement un *ra'īs* représentant le milieu des *fuqahā'* et des notables sunnites de l'école dominante plutôt que le petit peuple [6]. Mais il n'y pas forcément contradiction : lorsqu'ils ont besoin d'une force combattive, comme il n'y pas toujours de garnison militaire et qu'en bien des cas, même s'il y en a, il s'agit de lui faire échec [7], et qu'on n'entend parler en général ni de *šurṭa* ni d'aucune autre forme d'organisation milicienne urbaine, il faut bien que pratiquement l'élément des *'ayyārūn* soit, par le jeu de clientèles ou autrement, derrière eux, et réciproquement les marque de leur influence [8].

---

1. *Supra*, p. [47], n. 1.
2. SIBṬ IBN AL-ĞAWZĪ, *Mirāt al-Zamān*, ms. Paris 24v°-25r° (an 454).
3. CL. CAHEN et V. MINORSKY, *Le Recueil Transcaucasien de Mas'ūd b. Nāmdār*, dans *JA*, 1949. Voir aussi le cas de la vieille colonie-république arabe de Bāb al-Abwāb, dans MINORSKY, *A History of Sharvān and Darband*, Cambridge, 1958, p. 122.
4. Rayy en 1092 (RĀWANDĪ, *Rāḥat al-Ṣudūr*, 140) et Qazwīn à la même époque (IBN AL-AṮĪR, X, 227) ? À Merv, Un *ra'īs*, qui est le *šayḫ al-Islām*, a ses *awbāš* (IBN AL-AṮĪR, XII, 104).
5. On ne peut tirer grande conclusion de ce que 'IMĀD AL-DĪN, *Ḫarīda*, ms. Paris 3327, 83r°, connaît dans une médiocre localité iraqienne un *ra'īs šāṭir*.
6. Sur le *ra'īs* des « rites », voir PEDERSEN dans *EI*, art. *Masdjid*. Pour Merv, supra n. 4. Pour Iṣfahān, ASHTOR, *loc. cit.*, et IBN AL-AṮĪR, XII, 79, comparé à NASAWĪ, 70, 75, 131, 136, l'un appelant *ra'īs* des šāfi'ites l'homme que l'autre dit *ra'īs*, tout court, de la ville ; Hérat, IBN AL-AṮĪR, XII, 148 ; Rayy, *id.* XII, 100 ; Nīšāpūr, id., X, 154 ; Ḫwārizm, *id.*, XII, 104. Les Būrhān al-dīn sont *ra'īs* des hanéfites (*supra*, p. [55], n. 5).
7. *Ra'īs* de Tīrāz mis à mort par Sanğar (IBN FUNDUQ) comme de Harrān par Balak.
8. Il n'y a pas, ce qui est compréhensible, de *ra'īs* à Bagdad, ville du

Notre conclusion provisoire sera donc que, si les *'ayyārūn* iraniens n'ont pas apparemment un statut aussi officiel que les *aḥdāṯ* syriens, il ne s'en produit pas moins en fait souvent une convergence entre leur action propre et celle des autres éléments de la population urbaine pour autant que celle-ci exprime une résistance au pouvoir central étranger. La rencontre n'est pas constante, et il peut au contraire y avoir des moments d'action « classe contre classe ». Mais le fait qu'elle soit fréquente élargit tout de même la signification du phénomène social des *'ayyārūn*, et les rapproche à cet égard des *aḥdāṯ*.

On peut même évidemment, puisqu'*aḥdāṯ* et *fityān* signifient étymologiquement presque la même chose, se demander s'il ne s'agit pas en réalité d'une seule chose sous la diversité régionale des appellations. Il est bien vrai qu'ils répondent partiellement à un besoin identique, et qu'il y a entre eux des ressemblances. Non toutefois, semble-t-il, identité. Les *fityān* représentent une organisation corporative (non professionnelle) spontanée, avec ses rites et, progressivement, nous y reviendrons, issue de sa pratique, son idéologie ; rien n'a été jusqu'ici signalé de tel chez les *aḥdāṯ* proprement dits. Cependant la question se pose de savoir s'il ne peut y avoir quelque interpénétration des deux choses, ou quelque confusion occasionnelle des termes. On peut trouver des exemples de récits où interviennent à la fois *aḥdāṯ* et *'ayyārūn-fityān*, sans que la distinction soit toujours claire [1]. En Syrie, un récit relatif à un poète du II^e siècle h. mentionne à Ḥomṣ des *fityān* qui paraissent en effet constituer un groupe collectif hospitalier d'un genre qu'on n'attribue pas aux *aḥdāṯ* ; toutefois on ne peut accorder un crédit absolu à l'auteur, qui est un Iranien de Bagdad écrivant au IV^e/X^e siècle [2]. Ibn 'Asākir, qui est, lui, un Damasquin, parle,

Calife et des princes qui gouvernent après lui. Mais il y a des chefs de quartier, et à l'origine chaque groupe ethnique avait un *ra'īs* (Ya'qūbī, *K. al-Buldān*, 248).

1. À Ḥarrān en 352 éclate une révolte fomentée par les marchands contre la fiscalité ḥamdānide. D'abord l'autorité du gouverneur l'emporte, et « les *'ayyārūn* se sauvèrent » ; puis elle chancelle, il abandonne la ville et « les *'ayyārūn* exercèrent le pouvoir sur la population ». En 358, un nouveau prince, Abū Taġlib, qui avait eu quelque difficulté à s'y faire reconnaître, emmène avec lui (en otage ?) des *aḥdāṯ*. Au siècle suivant où la ville est tombée au pouvoir des Bédouins Namīrites, les *aḥdāṯ* paraissent seconder ceux-ci contre les adeptes survivants de l'ancienne religion ḥarrānienne (Ibn al-Aṯīr, VIII, 406-6, 441, 448).

2. *Aġānī*, II, 120.

à propos d'un personnage des années 300 h. environ, d'un « homme d'entre les *fityān* coupeurs de routes, bien connu et illustre pour sa bravoure, sa *furūsiyya* (caractère chevaleresque), sa générosité à l'égard des *fityān* et des *ṣa'ālīk* », et chez lequel un poète trouva asile et qu'il accompagna dans une équipée pour enlever une belle esclave à son maître [1]. D'autre part il existera au XIIe s. en Syrie une association de *nabawiyya*, tournée vers la lutte contre les hérétiques, mais dont le nom, peut-être connu en Iraq au Xe s. [2], correspond en tous cas à l'un des mouvements de *futuwwa* nommés à l'occasion de la réforme d'al-Nāṣir. Enfin on a des traces de *fityān* en Syrie au XIIIe s., mais après la réforme par laquelle al-Nāṣir essayera de développer la *futuwwa* comme principe de ralliement autour du Califat, et de conférer au prince de chaque État le contrôle de sa *futuwwa* régionale [3] ; ces mentions ne prouvent donc pas formellement qu'il n'y a pas eu création après la réforme, encore que la demande d'affiliation des princes paraisse plus naturelle s'il y avait déjà chez eux quelque *futuwwa*. Par contre nous avons vu [4] que les récits relatifs aux *aḥdāṯ* de Damas laissent apparaître là une opposition entre quelques éléments populaires, volontiers qualifiés de *fityān* ou *'ayyārūn*, et les *aḥdāṯ* proprement dits, de recrutement plus ouvert aux couches sociales supérieures et d'institution parfois plus officielle. Cette distinction perd évidemment de sa force là où les *aḥdāṯ* sont d'orientation démocratique et insurrectionnelle ou au contraire les *'ayyārūn* associés aux « bourgeoisies » autonomistes : elle indique tout de même une différence primitive et une originalité respective de conception. Si donc il a pu y avoir infiltration, influence, réponse à des exigences apparentées, nous devons, je pense, distinguer un domaine syro-mésopotamien de villes à *aḥdāṯ*, et un domaine iraqo-iranien de villes à *fityān-'ayyārūn*.

(*À suivre*)

---

1. IBN 'ASĀKIR, *Ta'rīḫ Dimašq*, 1ère éd., II, 313.
2. IBN ǦUBAYR, éd. DE GOEJE, 223, 240 ; ABŪ FIRĀS, *Vie de Sinān*, dans St. GUYARD, *Un Grand-Maître des Assassins*, dans *JA*, 1877-I, 448 ; et *supra*, p. [40].
3. Sur cette réforme et cette indication, voir notre *troisième article*.
4. *Premier article*, p. [12].





MOUVEMENTS POPULAIRES ET AUTONOMISME URBAIN DANS L'ASIE MUSULMANE DU MOYEN ÂGE, III

PAR

CLAUDE CAHEN

Le tableau des *fityān-ʿayyārūn* que nous avons présenté précédemment [1] est valable surtout pour la période qui s'étend jusque vers le XI^e siècle. À partir de ce moment, et jusque vers le XIV^e siècle, ils subissent, dans leur présentation et quelque peu même dans leur nature, certaines modifications, dont l'exposé détaillé n'importe pas à notre objet présent, mais sur lesquelles il est nécessaire de donner une orientation, afin de rendre compte des diversités que le lecteur peut rencontrer dans la documentation, et de le mettre en garde contre des confusions de périodes [2]. Ces modifications se rattachent essentiellement à l'effort effectué pour définir une idéologie de la *futuwwa*, effort lui-même attribuable, semble-t-il, en partie à l'importance croissante et à l'élargissement social des groupements de *fityān-ʿayyārūn*. Il a été dû moins aux *fityān* collectivement qu'à certains individus ou milieux sociaux qui avaient été attirés par la *futuwwa*, parce qu'ils y trouvaient un élément de réponse à des questions propres qui ne coïncidaient pas forcément avec les préoccupations de tous les *fityān*. Il a en somme dû se produire une convergence entre d'une part un mouvement de promotion morale de la *futuwwa* dans l'élite des *fityān*, et un mouvement d'absorption de la *futuwwa* dans l'idéal de milieux primitivement extérieurs aux *fityān*. Le plus important est le milieu des *Ṣūfīs*, ou certains milieux de *Ṣūfīs*. Au moment où nous sommes parvenus, il est bien connu que le ṣūfisme, longtemps tenu en suspicion par les docteurs de l'Islam, est en train de se faire reconnaître comme

1. Voir *Arabica*, VI/1, pp. 25-56.
2. Pour de plus amples détails et toutes les références, cf. Taeschner, *art. cit. supra*, p. 32.

intégrable à une orthodoxie, qui, de son côté, évolue de manière à pouvoir mieux le reconnaître. En même temps le ṣūfisme individuel tend à se transformer en un ṣūfisme de congrégations ou tout au moins de vie collective. Les contacts entre beaucoup de Ṣūfīs et les couches populaires les rendaient réciproquement perméables aux expériences les uns des autres. Il est compréhensible que des Ṣūfīs aient pu trouver dans la solidarité matérielle et morale des *fityān* un principe d'organisation en même temps qu'une composante d'idéal pour des communautés naissantes, et que la *futuwwa* ait pu servir de thème à la méditation de mystiques [1]; les parentés sont peut-être particulièrement nettes dans le cas de ces *malamātiyya* qui se situaient volontairement en dehors de la loi humaine [2]. D'autre part, dans cette époque d'inquiétude religieuse, des *fityān* ont éprouvé le besoin d'intégrer leur *futuwwa*, insufisamment couronnée de succès sur le plan social, dans le comportement d'un croyant conscient, et, en quelque sorte, d'en faire l'hommage à Allāh. C'est alors que naissent ces écrits consacrés à la *futuwwa* [3], qui vont se succéder pendant plusieurs siècles avec ce trait à peu près général de n'envisager que la notion de la *futuwwa*, avec les antécédents historiques qu'on lui compose, quelques rites qui la manifestent, mais de ne presque jamais nous mettre en présence d'un groupe authentique de *fityān* non *ṣūfī*s. D'où cette dualité si étrange entre d'une part les *fityān* des récits historiques, et d'autre part les traités de *futuwwa* où nous avons tellement de peine à les reconnaître qu'on se refuserait parfois presqu'à croire qu'il puisse s'agir de la même chose. Il ne faudrait pas cependant pousser cette

1. Déjà un peu al-Ḥallāǧ, voir MASSIGNON, *Aḫbār al-Ḥallāǧ*, 2e éd., 43, *Tawāsīn*, VI, pp. 20-21 et *Dīwān*, II.

2. Sur cette question, jadis débattue par R. HARTMANN (dans *Der Islam* et *ZDMG*, tous deux en 1918), et TAESCHNER (*Der Anteil des Sufismus an der Formung des futuwwa-Idéals*, dans *Der Islam*, 1937), voir maintenant S. ʿAFĪFĪ, *al-Malāmatiyya wa-l-Ṣūfiyya wa-ahl al-futuwwa*, Caire, 1364/1945, qui tend, je crois à juste titre, à inverser les termes du problème et à rechercher l'influence des *fityān* sur certaines communautés de Ṣūfīs. Sur le caractère antérieurement encore pleinement « laïc » de la *futuwwa*, voir le témoignage d'al-Bīrūnī, étudié par TAESCHNER, *ibid.*, pp. 69 sq.

3. Le plus ancien est celui d'AL-SULĀMĪ (vers 400/1000), éd. TAESCHNER, dans *Studia Orientalia ... Johanni Pedersen Septuagenario*, 1953), que suivent des chapitres sur la *futuwwa* dans les traités plus généraux de mystique ou de *muruwwa* d'AL-ṮAʿLABĪ (m. en 430/1038), d'IBN ǦADAWAYH dédié au vizir Niẓām al-Mulk (éd. TAESCHNER, dans *Documenta Islamica Inedita*, Festschrift R. Hartmann, 1952), et d'AL-QUŠAYRĪ, éd. R. HARTMANN, *al-Kuschairis Darstellung des Sufitums* (Türk Bibl. 18).

impression au point de nier que les deux formes aient bien été les deux faces d'une même réalité. Les auteurs des traités théoriques ont été souvent les maîtres de groupements d'authentiques *fityān*, et rien ne permet de penser qu'ils n'aient pas été acceptés comme tels par leurs *fityān*. Tout simplement ce qu'ils écrivent est à l'usage de l'édification des *fityān* ou de la propagande extérieure en faveur de la *futuwwa*, et non de l'action quotidienne bien connue de tous.

Nous n'avons pas à étudier plus amplement de notre point de vue présent cette idéologie de *futuwwa*, qui adopte même le mot plus compromettant de *ʿiyāra* (persan *ʿayyārī*) [1] : simplement à souligner que la popularisation qu'elle fait de ces notions sous une forme favorable contribue à lever l'espèce d'interdit qui pouvait jusqu' alors peser sur eux dans certains milieux d'aristocratie et d'orthodoxie. À y bien regarder, les pages connues où Ibn al-Ǧawzī prend parti contre les *fityān* [2] ne constituent nullement une attaque contre la *futuwwa*, mais seulement au contraire un effort pour faire admettre que le comportement des *fityān* effectifs proviendrait d'une déviation de la *futuwwa* véritable, d'une sorte d'imposture. Il leur reproche surtout le vol et le meurtre pour affaires d'honneur (sexuel). D'autres les accusent d'homosexualité [3]. De cette attitude peut certes continuer à résulter une opposition aux *fityān*, mais aussi l'idée d'une prise en main, d'une réforme de cette *futuwwa* au nom d'une *futuwwa* supérieure.

C'est dans cette ambiance nouvelle qu'intervient, à la fin du VIᵉ/XIIᵉ et au début du VIIᵉ/XIIIᵉ siècle, la réforme du Calife al-Nāṣir. Personnalité à coup sûr exceptionnelle, celui-ci cherchait à refaire du Califat, dans les conditions de la vie politique de son temps, une institution supérieure aux branches divisées de l'Islam, et à utiliser ce qui dans chacune pouvait servir au renforcement d'une autorité à laquelle, malgré le reconstitution d'une armée, l'élément militaire ne pourrait jamais apporter de vraie supériorité. Le même homme, qui devait essayer de rapprocher en sa personne Šīʿites et Sunnites et de se faire reconnaître comme transmetteur de tradition par les docteurs des quatre rites orthodoxes, voire

1. Ainsi Farīd al-dīn ʿAṭṭār, en face des « *ʿayyārūn* coupeurs de routes », campe les « *ʿayyārūn* dans la voie de Dieu », et vante leur *ʿayyārī* comme synonyme de leur *futuwwa* (*Taḏkira*, éd. Nicholson, I, 74, 294, 312).

2. *Talbīs Iblīs*, éd. Caire, 1340 h., pp. 421-422.

3. *Infra*, p. [64], n. 1.

comme leur chef théorique par les Assassins, voulut réglementer la *ḥisba*, et fit de l'ordre ṣūfī des Suhrawardiyya une sorte d'ordre officiel, adhéra enfin jeune à la *futuwwa* baġdādienne [1], concevant, semble-t-il, le double projet d'une part de la discipliner, de l'unifier, de l'encadrer, dans une perspective de promotion morale, et d'autre part d'y attirer les milieux dirigeants de la société et du gouvernement, et d'utiliser ainsi au renforcement du régime les liens de solidarité puissants existant au sein des groupes de *fityān* [2]. En même temps il essaya d'étendre son œuvre aux princes musulmans environnants, en leur conférant un titre de *futuwwa* qui fît d'eux ses filleuls mais aussi les chefs des *fityān* de leurs territoires respectifs [3].

Quelques témoignages d'une telle investiture à des princes s'étant conservés et ayant été relevés il y a un siècle par un historien qui ne connaissait rien d'autre de la *futuwwa* [4], on a longtemps voulu voir en celle-ci, à sa suite, une sorte d'ordre de chevalerie (il eût mieux valu dire: de la Jarretière). On voit maintenant combien était déformante une telle optique et combien ce qui, dans la *futuwwa*

---

1. Cl. CAHEN, *Note sur les débuts de la futuwwa d'al-Nāṣir*, dans *Oriens*, 1953. Sur les relations entre les Suhrawardiyya et la *futuwwa*, voir *infra*, p. [63], n. 1 et p. [68].

2. Quelques auteurs šīʿites (tel celui de la *ʿUmdat al-Ṭālib*) tendent à lier chez al-Nāṣir sa *futuwwa* à ses inclinations šīʿites. On peut seulement dire que la déférence professée en *futuwwa* envers ʿAlī, le *fatā* au premier chef (au sens classique), peut être exploitée dans un sens šīʿite, et que la tendance à lier politique-futuwwa-ṣūfisme sous la direction du Calife nous rapproche du climat de l'imāmat šīʿite ; mais il s'agit là d'une orientation générale de l'Islam en cette période, dont les États turcs en particulier donneront diverses illustrations. La présence, dans les *isnād*s de la *futuwwa* (sur lesquels *infra*, p. [64], n. 6), de Salmān, personnage historiquement lié à ʿAlī, n'atteste que la diffusion de sa réputation, particulièrement naturelle en milieu artisanal et iraqo-iranien, puisqu'il en était issu. La présence du Būyide Abū Kālīǧār, si elle n'est pas une simple imagination a posteriori, peut rappeler une attitude de ce prince, mais non un imāmisme de la *futuwwa*, qui par ailleurs honore Abū Muslim. Ce qui est certain, c'est que la *futuwwa*, précisément parce qu'elle est au-dessus des sectes, prédispose au syncrétisme, que cultivait en général l'Islam d'influence irano-turque au temps d'al-Nāṣir. Et certains *isnād*s peuvent avoir été fabriqués dans cette intention.

3. Sur ce point le texte essentiel, jusqu'ici négligé (voir cependant une note d'AL-ŠAYYĀL à son édition de MAQRĪZĪ, *al-Ḏahab al-masbūk*, p. 78) est celui d'IBN WĀṢIL, *Mufarriǧ*, an 607/1210, ou il est dit que le Calife écrivit aux princes « de boire la coupe de la *futuwwa*, d'en revêtir les pantalons, de s'affilier à lui et (de faire en sorte) que la raʿya de chaque prince boive à lui et s'habille (en affiliation) de lui : et ainsi firent-ils ».

4. HAMMER-PURGSTALL, dans *JA*, 1849.

d'al-Nāṣir, paraît avoir un tel aspect est, pour lui-même, secondaire, et, par rapport à la *futuwwa* originelle, aberrant. Pour notre objet présent ce qui importe n'est pas d'étudier tous les détails et caractères de la politique d'al-Nāṣir, mais ce qui en résulte pour la *futuwwa* en général et pour la connaissance que nous en avons.

La politique d'al-Nāsir a en effet suscité une littérature de *futuwwa* renouvelée, dont nous avons quelques spécimens, avant tout l'ouvrage d'Ibn ʿAmmār, vrai répertoire de règlementation et de droit en la matière [1]. Il n'y a pas de raison de supposer que, avec un caractère moins coordonné et moins moralisé, la plupart des détails qu'il nous fournit sur l'organisation des groupements de *fityān* ne soient déjà valables pour les siècles antérieurs, où certains recoupements sont possibles. On n'y retrouve naturellement aucune des « innovations » contre lesquelles s'étaient élevés les moralistes, et que dénonce en particulier un fameux mandement califal de 604 h. où sont édictées des peines d'exclusions [2]. Mais les subdivisions à l'intérieur des organisations générales [3], l'existence d'une espèce de juridiction autonome, les modes d'adhésion et de parrainage sont apparemment de vieilles choses. Il en ressort d'une part avec une netteté particulière l'esprit de solidarité avec les « camarades », *rafīq*, et l'existence d'un rituel de caractère initiatique. La boisson et les pantalons étaient déjà attestés auparavant [4], non, semble-t-il, la ceinture. Étrangement rien n'est dit des jeux de *bunduq* et de pigeons, qui sont pourtant régulièrement attestés

1. Le *Bast Madad al-Tawfīq* (éd. H. Pérès, Alger, 1948) d'Ibn ʿAmmār a été étudié d'abord par Thornig dans ses *Beiträge zur Kenntniss des islamischen Vereinswesens*, 1913 ; mais c'est seulement P. Kahle qui, dans un article du *Festschrift G. Jacob*, 1932, a démontré qu'il s'agissait d'un écrit officiel du cercle d'al-Nāṣir ; il a maintenant donné une traduction améliorée des parties essentielles du texte, *Die Futuwwa-Bündnisse des Kalifen an-Nāsir*, dans ses *Opera Minora*, 1956.

À la *futuwwa* d'al-Nāṣir se rapportent encore le traité d'al-Ḫartabartī analysé par Taeschner dans *Islamica* V, 1932, et un opuscule d'al-Suhrawardī plus teinté de ṣūfisme (voir N. Čagatay, *Futuvvet-ahi müessesesinin menșei meselesi*, dans *Ilâhiyat Fakültesi Dergisi*, I et II, surtout II, pp. 65 sq.) À remarquer qu'Ibn ʿAmmār, comme Ibn al-Ǧawzī, est un ḥanbalite.

2. Ibn al-Sāʿī, éd. Mustafa Ǧawād, pp. 227 sq., étudié par P. Kahle, *Die Futuwwa-Erlass des Kalifen an-Nasir*, dans *Festschrift Oppenheim* (= Beiheft I, zum Archiv für Orientforschung, 1932). À des contrevenants on enlève les pantalons de la *futuwwa* (dégradation, exclusion).

3. Taeschner, *Futuwwa* . . ., 1956, pp. 139-140. Quelques ouvrages persans distinguent de l'ensemble des *fityān* des « militants » *sayfī* ; mais il semble s'agir plutôt d'une distinction morale qu'organisationnelle.

4. *Supra*, p. [44], et Ibn al-Ǧawzī, *loc. cit.*

ailleurs comme liés à la *futuwwa* et aux *fityān* [1] ; al-Nāṣir lui-même avait inauguré son activité dans la *futuwwa* par une réorganisation monopolisatrice de l'élevage et des lâchers de pigeons [2]. La vie n'est pas entièrement communautaire, mais les *fityān* disposent de locaux pour leurs cérémonies, et plus couramment y prennent leurs repas, dans un esprit de réciproque hospitalité, comme l'acte cimentant leur communion ; l'activité « sportive », avec moins de profondeur consciente, avait également une portée collective [3]. À la *futuwwa* étaient admis les esclaves, les tisserands (métier socialement décrié), les eunuques, seuls étant exclus les individus de professions impliquant déloyauté ou péché contre l'Islam : histrions (les fameux Banū Sāsān), marchands de vin, agents du fisc, etc. [4]. Rien ne conduit à penser pour cette époque que les subdivisions à l'intérieur de la *futuwwa* correspondent à une quelconque répartition professionnelle [5], bien qu'évidemment le jeu des affiliations ait pu et dû rapprocher sans doute des membres des mêmes métiers ; certaines de ces subdivisions peuvent être séparées par des questions de doctrine, *maḏhab*, sans qu'il y ait en ce fait objection à leur appartenance à la commune *futuwwa* [6]. Enfin la minutie des

1. Aux *ahl Lūṭ* (homosexuels), aurait dit Sufyān AL-ṮAWRĪ, d'après AL-BAYHAQĪ, cité dans DAMĪRĪ, *Ḥayawān*, éd. Caire, 1330, I, 463. Sur l'accusation d'homosexualité, normale contre des associations d'hommes, voir aussi (pour une période plus basse) THORNIG, p. 43, et *infra*, p. [66], n. 8.

2. Cl. CAHEN, *art. cité* ; IBN AL-FUWAṬĪ, éd. ǦAWĀD et P. ANASTASE-MARIE, p. 257 ; le même auteur signale en divers endroits des envois de pigeons et d'oiseaux au Calife. Un traité spécial sur les pigeons avait été composé pour al-Nāṣir par Abū l-Ḥasan b. Mulāʿab al-Fawāris AL-BAĠDĀDĪ (d'après BJÖRKMANN, *Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei* ..., p. 83). Sur les courses de pigeons, GOLDZIHER, *Muh. Stud.*, II, 70 (trad. franç., 83), qui rappelle les interdictions des Califes al-Mahdī et al-Muqtadī, et le discrédit des éleveurs de pigeons dans la loi musulmane comme dans la loi juive (exclusion du témoignage en justice). Pour le *bunduq*, voir IBN ṬIQṬAQĀ, *al-Faḫrī*, éd. DERENBURG, p. 434, et *infra*, p. [65], n. 6.

3. *Infra*, même note.

4. THORNIG, p. 194, d'après IBN ʿAMMĀR.

5. Non plus que les cinq organisations de *futuwwa* pré-nāṣirienne contre lesquelles polémique Ibn ʿAmmār, les Raḥḥāsiyya, Šuhayniyya, Ḫalīliyya (Ḫalīdiyya ?), Mawlidiyya et Nabawiyya (sur ceux-ci, cf. *supra* p. [40] et [58].

6. Il est certain que les conceptions différentes de divers groupements de *futuwwa* doivent se refléter dans les *isnād*s qu'ils se fabriquent, sur lesquels voir en particulier MASSIGNON, *art. cit.* dans *Nouv. Clio* ; selon ce dernier, à une *futuwwa* salmānienne s'opposerait une *futuwwa* plus démocratique unissant les métiers décriés sous le patronage de Damrī ; cette distinction, qui s'inspire, me semble-t-il, surtout d'une documentation de période ottomane, ne me paraît en tous cas pas avoir de portée pratique pour la période que nous étudions, mais la question reste ouverte, et ne peut être abordée ici.

règlements, transmis par Ibn ʿAmmār en particulier, indique évidemment une organisation hautement élaborée. Quel a été le succès effectif de la réforme d'al-Nāṣir de son vivant, il est difficile de le dire. Que dans l'aristocratie gouvernementale les affiliations se soient multipliées va de soi, et nous en apprenons quelques exemples [1], sans que nous puissions nous rendre compte s'il en a résulté quelque modification dans le comportement des intéressés ou s'ils n'y ont vu qu'une formalité profitable. Que la discipline dans la population de Baġdād ait fait des progrès, il se peut, mais cela peut être dû aussi bien à l'extrême vigilance et à la perfection du service des renseignements d'un Calife auquel il semble bien que la tradition ait emprunté certains des traits qui à cet égard sont, dans les *Mille et Une Nuits*, prêtés à Hārūn al-Rašīd. Sous les deux premiers successeurs d'al-Nāṣir, qui restèrent attentifs aux choses de la *futuwwa*, celle-ci, à Baġdād, resta apparemment ce qu'al-Nāṣir l'avait faite [2]. Mais dans la période difficile du dernier Califat baġdādien, avant la conquête mongole, des désordres de *ʿayyārūn* nous sont de nouveau signalés, spécialement en 648/1246 [3]. Il est évident que la réforme nāṣirienne, si originale qu'elle ait été, n'avait pas coupé aux racines les conditions qui avaient fait les *ʿayyārūn* des siècles antérieurs.

Hors du ʿIrāq, dans les vieux pays musulmans d'Orient, des Ayyūbides aux Ġūrides, la plupart des princes soucieux de bons rapports avec ce que représentait le Califat s'étaient rapidement affiliés [4], et après al-Nāṣir encore on vit même le Ḫwārizmšāh Ǧalāl al-dīn Manguberti entrer dans la *futuwwa* pour faire sa paix avec le Calife devant la pression mongole [5]. Qu'en résulta-t-il pour les *fityān* locaux du recrutement antérieur ? Nous pouvons seulement dire qu'en Syrie, où il n'y en avait guère eu, il y eut sans doute un effort pour en organiser [6]. Il serait sans doute aven-

1. Cl. Cahen, *art. cit.*, p. 3.
2. Ibn al-Fuwaṭī, *passim* ; d'un personnage connu de cet auteur pour avoir été l'un des hauts dignitaires de la *futuwwa*, Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, XII, 231, dit qu'il était renommé pour sa « *ʿaṣabiyya* envers les gens ». Ibn al-Fuwaṭī signale un *naqīb* de la *futuwwa* en 626 h.
3. Ibn al-Fuwaṭī, p. 254.
4. En partie dès avant 604 h., ce qui signifie qu'il ne faut pas prendre le mandement califal de cette année comme un acte de prise de pouvoir ; celle-ci était antérieure. Voir Cl. Cahen, *art. cit.*
5. Cl. Cahen, *art. cit.*, p. [20], n. 2.
6. Voir *supra*, article 2 *in fine*, les quelques cas possibles de *futuwwa* syrienne prénāṣirienne. À l'époque ayyūbide, à Damas, il y a un « *qāḍī*

tureux de penser que l'unification centralisatrice de la *futuwwa* ait eu, même momentanément, grande portée pratique.

La conquête mongole brisa naturellement, partout où elle s'étendit, avec cette unification, la *futuwwa* aristocratique de la réforme nāṣirienne et pratiquement rétablit donc les conditions antérieures d'activité des *ʿayyārūn*. Dans la Baġdād décimée et appauvrie des Ilḫāns, ils reparaissent sous le nom de *šuṭṭār* [1] et peut-être de *ǧimrīs* [2]. La famille ʿalide des Āl-Maʿiyya, à laquelle les derniers Califes avaient peut-être donné le monopole de la collation des vêtements de la *futuwwa* à Baġdād, émettait encore cette prétention au VIIIᵉ/XIVᵉ siècle [3]; mais d'autres chefs sont signalés, Ibn al-Ḥamās et al-Tāǧ al-Kafanī, exécutés en 677/1278 [4]. En Iran, les *ʿayyārūn* jouent un grand rôle à Hérat au lendemain des terribles dévastations mongoles [5]; une enquête devrait être faite pour les repérer dans l'ensemble des villes iraniennes aussi longtemps que possible, sous les noms divers qui peuvent les dissimuler ; on les trouve, par exemple, à l'origine de la dynastie ḫurāsānienne des Serbedār [6], et dans les troubles de Tabrīz en 1570 [7]; il semble bien que ce soit encore leurs descendants, peut-être dégénérés, que ces *lūṭīs* du XIXᵉ siècle rendus fameux par Gobineau [8]. Le domaine

l-fityān (Abū Šāma, *Ḏayl*, pp. 33, 69) ; d'après Sibṭ ibn al-Ǧawzī, *Mirāt*, p. 422, à une femme qui a tué le meurtrier de son fils, le chef de la *šurṭa* de Damas dit : « Nous devrions boire une *futuwwa* pour toi ». Le manuscrit 4639 du fonds arabe de la Bibl. Nat. (Paris) contient, dans une rédaction tardive, un recueil de matériaux paraissant authentiques sur l'organisation du jeu de *bunduq* en équipes sous les Ayyūbides en Syrie (pour la chasse aux oiseaux). Le jeu a des règles strictes, sur lesquelles est consulté, comme pour des questions de droit ordinaire, un mufti du Irāq, connaisseur de l'usage baġdādien. L'équipe a un *kabīr*, des débutants, une organisation collective. Des maîtres ès-*bunduq* et chasse sont cités ; le terme *šāṭir*, ou *šaṭāra*, revient souvent, celui de *futuwwa* est plus rare, et, dans le seul contexte de cet opuscule, pourrait n'être compris que dans un sens large.

1. Ibn al-Fuwaṭī, pp. 403-404 et 466.

2. Rašīd al-dīn, éd. Quatremère, pp. 225, 227. On trouve encore le nom, au plur. *aǧāmira*, dans le soulèvement de Tabrīz en 1570, avec les *awbāš*, *runūd*, et *aǧlāf* (*Aḥsan al-tawārīḫ*, 455, communication de Vl. Minorsky).

3. *ʿUmdat al-Ṭālib fi ansāb Abī Ṭālib*, éd. Bombay 1328 h., p. 150, cité par Must. Ǧawād dans *Luġat al-ʿArab*, VIII, 1930, p. 242.

4. Ibn al-Fuwaṭī, p. 403.

5. Sayf b. Muḥ. al-Harawī, *passim*, pp. 81-122.

6. *EI*, *s.v.* ; Ibn Baṭṭūṭa, III, p. 65, dit que Sarabdār-*šāṭir* ; il s'agit là de šīʿites combattants.

7. *Supra*, p. [66], n. 2.

8. Sur les *lūṭīs* (*supra*, p. [64], n. 1), voir maintenant H. Migeod, *Die Lutis*, dans *Journal of the Econ. and soc. hist. of the Orient*, 1959/1. Dans Gobineau,

irano-turc continue à produire, sous les Mongols et au-delà, des écrits de *futuwwa*, dont les pays arabes à la même époque n'offrent plus l'équivalent [1]. Dans l'État des Mamlūks, Ibn Taymiyya, bien que ḥanbalite comme Ibn ʿAmmār, mais syrien, la combat [2], ce qui veut dire qu'elle existe, mais les preuves directes en manquent, sinon sous la forme aristocratique [3], qui elle-même, privée de signification (sauf occasionnellement pour la politique extérieure) [4], décline assez rapidement [5]. Il semble bien n'exister d'ouvrages égyptiens de *futuwwa* que postérieurs à la conquête ottomane [6].

Dans un domaine inattendu, l'action d'al-Nāṣir a peut-être été

---

le personnage de Hāǧǧī Gavvam de Šīrāz, dans *Trois Ans en Asie*, 1859, p. 176-177. Cf. aussi le voyage de Binning, I, pp. 272-6 (Šīrāz) et II, p. 119 (Iṣfahān), et l'ensemble des indications relevées dans la très précieuse (aussi pour les périodes antérieures) brochure de Miss K. LAMBTON, *Islamic Society in Persia*, 1954.

1. Le plus ancien, avec l'opuscule attribué à SUHRAWARDĪ, est celui de Naǧm-i ZARKŪB, qui s'en inspire quelque peu, encore au XIII[e] siècle (éd. dans Abdulkadir GÖLPINARLI, *Islam ve Turk ellerinde Fütüvvet teşkilaâtive kaynaklari*, in Istanbul Universitesi Iktisat Fak. Mecmuasi, 11/1-4, 1948-1950 (trad. franç. dans l'édition française de cette revue, Revue de la Fac. des Sciences Écon. de l'Univ. d'Istanbul), 135-151. Au siècle suivant il est intéressant de constater qu'un chapitre sur la *futuwwa* se trouve dans l'Encyclopédie d'AL-AMULĪ, mais dérivé d'Ibn ʿAmmār. Au Turkestan aujourd'hui le terme *ʿayyār* désigne le militant illégal d'une cause égalitaire (Zeki Velidi TOGAN, cité par TAESCHNER, *ZDMG*, 1938, n. 31).

2. J. SCHACHT, *Zwei neue Quellen zur Kenntniss der Futuwwa*, dans *Festschrift G. Jacob*, 1932, p. 276 sq.

3. TAESCHNER, *Eine Futuwwa-Urkunde des Mamlukensultans al-Aschraf von 1292*, dans *Aus der Geschichte des isl. Orients* (Philosophie und Geschichte 69) par Fr. TAESCHNER et G. JÄSCHKE, 1949, p. 1-15.

4. À la fin du XIII[e] siècle, les Kurdes Hekkaris, révoltés contre les Mongols, écrivent au Calife du Caire et au Sultan al-Ašraf pour s'affilier à la *futuwwa* sous leur parrainage ; voir les textes dans MAQRĪZĪ, *Sulūk*, trad. QUATREMÈRE, I/1, p. 58 (mais avec une interprétation fausse).

5. Traces jusqu'au XV[e] s. d'après ṢAḪĀWĪ, *Tuḥfa*, p. 17, cité par MASSIGNON, *Nouv. Clio*. Naturellement le *bunduq* est un sport pratiqué par les Mamlūks, mais sans qu'on trouve attesté entre lui et la *futuwwa* de lien durable. Sur les pigeons, un traité avait été écrit pour Baybars par son *kātib al-sirr*, l'historiographe IBN ʿABD AL-ẒĀHIR (BJÖRKMANN, *op. cit.*, p. 83).

6. Il faut naturellement prendre garde de ne pas assimiler a priori, si cette assimilation n'est faite dans les textes eux-mêmes, à des ouvrages de *futuwwa* les écrits émanant de groupes professionnels ; c'est cette extrapolation fâcheuse que fait, par exemple, THORNIG à propos du ms. Gotha Pertsch 903 étudié par GOLDZIHER dans *Abhandlungen*, II, pp. LXXXVI sq., ouvrage égyptien des lendemains de la conquête ottomane. Sur des ouvrages de *futuwwa* en un sens assez large en Égypte, voir J. SCHACHT, *Einige Kairiner Handschriften über furusiya und futuwwa*, dans *Der Islam*, XIX, pp. 49-52.

immédiatement plus ressentie, bien que les résultats à la longue n'en paraissent pas de nature différente de ce qu'ils sont ailleurs. La période de son Califat correspond à celle où s'organise la société turco-musulmane d'Asie Mineure. L'influence personnelle, là, du Calife et de son conseiller spirituel le *šayḫ* Šihāb al-dīn ʿUmar al-Suhrawardī est incontestable [1]. Incontestable aussi l'importance des groupements de *futuwwa*, à partir du moment où l'invasion mongole encore a détruit les cadres du régime salǧūqide. Nous n'avons pas à entrer en détail dans ce développement, dont j'ai essayé de traiter ailleurs certains problèmes d'origine [2]. Un terme nouveau intervient, dont on n'a jusqu'ici donné aucune explication satisfaisante, celui d'*aḫī* (plur. persan *aḫiyān*, turc *ahilar*), synonyme de *fatā* ou du degré supérieur dans la hiérarchie des *fityān*. Il n'est pas sûr que les premiers *aḫī*s, qui semblent être des *Ṣūfī*s d'un certain genre, aient été immédiatement liés aux *fityān*, et, s'ils ne l'étaient pas, il faudrait comprendre comment s'est opérée la jonction, et quand : elle est réalisée en tous cas à l'époque où nous sommes parvenus, et s'étend progressivement à l'ensemble du domaine irano-turc [3]. Mais, quoi qu'il en soit de cette appellation et de cette jonction, les caractères généraux de la *futuwwa* des *aḫī*s sont bien connus, et, dans la pratique, pendant que leurs guides rédigent des *futuvvetnāmeh*s théoriques inspirés de ceux dont nous avons parlé plus haut [4], leur comportement ressemble grosso modo sans aucun doute à celui des *ʿayyārūn* pré- et post-nāṣiriens. Nous pouvons les connaître en Asie Mineure d'après certains récits des chroniques du VIIᵉ/XIIIᵉ siècle, le tableau enthousiaste que donne d'eux Ibn Baṭṭūṭa vers 730/1330 [5], et quelques autres documents. Il apparaît clairement qu'il s'agit d'hommes de milieux populaires urbains [6], encadrés par des notables

1. *Supra*, p. [63], n. 1, et H. RITTER dans *Der Islam*, 1939, pp. 36-46.
2. *Sur les traces des premiers akhis*, dans *Köprülü Armağani*, 1953.
3. Sur cette extension, Fr. TAESCHNER, *Spuren des achitums ausserhalb Anatolien*, 13ᵉ Congrès des Orientalistes, Istanbul, 1953, et NIKITINE, *Le Safwat as-Safa*, dans *JA*, 1957, 393 sq. (avec les références à PETRUSHEVSKY, *Relations féodales en Azerbayǧan*, pp. 46, 66).
4. Plusieurs sont édités dans la publication précitée d'Abdulk. GÖLPINARLI (*supra*, n. 35). Sur l'identification possible de deux auteurs, Cl. CAHEN, *Sur les traces . . .*, p. 86.
5. Ses renseignements les plus précieux sont dans l'édition DEFRÉMÉRY, II, p. 260 sq., surtout pour Anṭālya et Lādīq.
6. Les mêmes d'où émane le *Selǧuknāmeh* anonyme édité par Ferid UZLUK, qui s'intéresse si fortement aux *aḫī*s de Qonya.

ayant une certaine culture influencée par le ṣūfisme, disposant de locaux communs, y pratiquant les traditionnelles vertus de solidarité et hospitalité [1], mais sachant aussi bien et en pleine conscience se soulever par la force contre les pouvoirs [2], liés pourtant aux autorités locales, tant qu'elles subsistent, dans la résistance à l'envahisseur mongol ou au fauteur de désordre rural turcoman [3], puis, dans le désarroi politique du XIVe siècle, pouvant exceptionnellement se substituer à ces autorités lorsqu'elles ont défailli (Ankara ?) [4]. Les activités « sportives » de la *futuwwa* traditionnelle manquent là peut-être, et certaines particularités vestimentaires, quelques usages de comportement, suggèrent un possible rapprochement avec les ordres de derviches populaires qui s'organisent dans la même période [5] ; grosso modo néanmoins, et quelque floraison que les circonstances aient provoqué de la *futuwwa* sur le sol spécial de l'Asie Mineure, la fonction sociale s'en situe bien toujours dans la ligne de la *futuwwa* iraqo-iranienne antérieure [6].

Sur un point important cependant il y a probablement évolution ou originalité. Si rien encore dans les chroniques du XIIIe siècle ni dans les traités de *futuwwa* théorique ne suggère de division professionnelle entre les *aḫīs*, dans la première moitié du XIVe pourtant Ibn Baṭṭūṭa atteste, lui, une telle division en Asie Mineure (ainsi qu'à Iṣfahān et à Šīrāz, mais sans la mettre là en relation explicite avec la *futuwwa*) [7]. Les membres de l'organisation sont répartis par métiers, et il y a en outre un groupe spécial des jeunes (*šubbān*) célibataires. Sous l'Empire Ottoman, où le nom et l'institution propre des *aḫīs* s'étioleront, il y aura par contre un grand développement de l'organisation professionnelle, et dans les corporations bien connues d'Istanbul, par exemple, certains rites,

1. Ce sont naturellement celles-là qui ont surtout conquis Ibn Baṭṭūṭa.
2. Eflākī-Huart, *Les Saints des Derviches Tourneurs*, II, pp. 306-308.
3. *Sur les traces . . .*, pp. 88 sq.
4. Références dans Taeschner, *Futuwwa*, 1956, p. 149, n. 1 (en particulier une inscription).
5. Le port d'un bonnet apparenté à celui des Bektašis. Sur cette ambiance, Köprülü, *Les origines de l'Empire Ottoman*, Paris, 1937.
6. Sur les *aḫīs* en général, voir surtout Taeschner dans *EI* 2, *s.v.* Il faut encore consulter, pour les textes publiés, Muʿallim Ğevdet, *L'éducation aux foyers des gens de métiers du XIIe s. à notre temps*, Istanbul, 1350/1932 (titre français, texte en arabe).
7. À côté des groupements établis sur base professionnelle, Ibn Baṭṭūṭa précise qu'il y a là aussi un groupement des notables sans métier, et un des jeunes, *šubbān*, célibataires.

les chaînes de patrons, etc., sont évidemment en quelque rapport avec la *futuwwa*. Mais il serait imprudent de conclure de l'existence de certains caractères dans les corporations professionnelles tardives à l'existence de ces mêmes caractères dans la *futuwwa* ancienne. Il continue en particulier, me semble-t-il, à êtıe imprudent d'attribuer à cette dernière une structure professionnelle qu'aucun texte contemporain d'elle ne suggère. S'il y a ultérieurement une évolution, il s'agit là, jusqu'à plus ample informé, d'une période nouvelle dans laquelle, pour notre objet présent, il serait inutile, voire dangereux, de nous engager [1].

* * *

Parvenus au terme de notre analyse des *fityān-ʿayyārūn* comme réalité sociale, nous ne voulons pas donner l'impression que nous réduisons à leur activité celle de la vie urbaine dans les pays musulmans orientaux. Il est évident qu'ils ne constituent pas toute la population urbaine, même des milieux populaires, il s'en faut. Mais ce que nous espérons avoir suggéré c'est qu'ils n'y forment pas non plus une espèce de corps exceptionnel et indifférent, qu'ils sont partie intégrante de sa structure sociale, qu'ils sont donc en quelque rapport organique de fait avec l'ensemble de cette structure. Ce rapport peut, semble-t-il, prendre deux formes qui, dans leurs moments extrêmes, s'opposent, mais qui plus souvent doivent quelque peu coexister. Nous ne pouvons entreprendre ici une autre étude, fort complexe, du rôle des clientèles dans l'histoire urbaine. Il est certain que les notables ont des clients, qui ne sont plus les *mawālī* primitifs, mais, outre les affranchis, tous ceux dont l'intérêt matériel ou tout autre attachement fait leurs dépendants (*mutaʿalliq*). Les *ʿaṣabiyyāt* de *ʿayyārūn* peuvent n'avoir rien à faire avec ces clientèles, matérialiser seulement, face aux heureux du régime, l'opposition des déshérités. Mais bien souvent aussi nous les voyons plus ou moins en relation avec des notables. Et quoi de plus simple en effet, en même temps que parfaitement honorable, pour le notable en quête de clients, que de s'affilier à une organisation de *futuwwa*, que la supériorité de sa fortune dans l'organisation collective de la vie fera nécessairement son obligée et, sans bassesse, son auxiliaire? Naturellement aucun notable ne se serait intéressé,

1. Sur cette période, Taeschner, *Futuwwa*, 1956, dernier paragraphe.

en revanche, à cette *futuwwa* si elle ne constituait, d'elle-même, une force.

Y a-t-il eu quelqu'équivalent des *aḥdāṯ* ou des *fityān* en Égypte pré-ayyūbide et, dans l'ensemble, dans l'Occident musulman? Je dois honnêtement reconnaître que je n'y ai pas fait d'enquête étendue, mais si je ne l'ai pas fait, ce n'est pas uniquement parce qu'assurément ce domaine m'est moins familier que l'Orient, mais aussi parce que rien dans les quelques chroniques qui me sont tombées sous les yeux, ni dans les ouvrages des spécialistes les plus éminents ne m'y invitait nettement. Rien n'y a jamais été évoqué qui rappelle la *futuwwa*, et même la *šurṭa* ne me paraît pas avoir pris forme d'*aḥdāṯ* ou quoi que ce soit d'analogue à ceux-ci, ni être issu d'une quelconque autre origine. Assurément, à généraliser le contraste, on déborderait sans doute la réalité, mais, à s'en tenir à l'examen spécifique de ces deux types d'organisation, il me semble qu'on est en droit de le tenir pour acquis. Je sais bien qu'Ibn Baṭṭūṭa [1] dit que ce qu'on appelle en ʿIrāq *šuṭṭār* correspond à ce que les Maghrébins nomment *ṣuqūr* : mais c'est dans un contexte qui suggère sans plus des organisations de banditisme, comme évidemment tout pays peut en avoir connu, et, au surplus, je ne vois pas que les textes occidentaux attachent une quelconque importance à de tels *ṣuqūr*.

Nous admettrons donc qu'il y a un domaine — Syrie et Ǧazīra — où ont fleuri les *aḥdāṯ* ; un autre — ʿIrāq et tous les pays de civilisation iranienne — où se sont développés les *ʿayyārūn* et la *futuwwa*; et enfin un troisième domaine — Égypte avant les influences iraniennes, et tout l'Occident — qui n'a connu ni les uns ni les autres. Comment rendre compte de ces différences? Si l'on fait attention que la limite entre le domaine des *fityān* et celui des *aḥdāṯ* coïncide approximativement avec la frontière entre l'Empire Romain-Byzantin et l'Empire Iranien-Sāsānide ; si l'on se souvient qu'à l'intérieur de l'Empire Romain la Syrie et l'Égypte représentent évidemment, du point de vue des villes, des traditions fort différentes, et que l'Occident, lui aussi différent, a en outre été submergé, avant la conquête arabe, par les Germains, on peut raisonnablement avancer l'hypothèse que, quelle qu'ait été l'évolution islamique des institutions, à l'origine nous avons affaire à des héritages antiques différents, et non à une importation musulmane commune.

1. III, p. 65.

Toutefois pour que cette hypothèse prenne quelque corps, il faudrait que nous pussions soit établir une continuité entre les temps préislamiques et islamiques dans les pays considérés, soit relever dans les pays ayant le même héritage antique mais échappés à la conquête arabe quelqu'organisation comparable à nos *aḥdāṯ* et à nos *fityān*. C'est ici que nos difficultés commencent. Assurément il peut se faire que les spécialistes de ces pays, n'ayant pas eu l'attention attirée par ces problèmes, n'aient pas relevé dans leur documentation certains points qui nous importeraient ; et, éveillés par la considération du monde musulman à la conscience de ces problèmes, nous sommes en droit de nous retourner vers eux, de leur poser la question, et d'espérer qu'ils s'en occuperont. Il est néanmoins peu vraisemblable qu'il leur aurait échappé quelque chose qui occuperait une large place dans leurs sources, et il ne dépend pas d'eux que, pour les Sāsānides en particulier, nos sources soient plus nombreuses et plus éloquentes qu'elles ne sont.

Force nous est donc, pour le moment, de nous contenter de quelques très larges et vagues idées. La similitude fragmentaire d'un ou deux usages précis, isolés de tout contexte, comme d'une phase à l'autre de son histoire tout peuple en présente nécessairement, n'autorise évidemment pas à affirmer que des *ǧuvānmardān* sāsānides préfiguraient les *fityān* musulmans [1]. Il a existé dans l'Iran antique, comme dans beaucoup d'autres civilisations des « sociétés d'hommes », et peut-être y ont-elles eu une particulière importance ; mais, outre qu'elles paraissent connues surtout à de hautes époques, elles semblent avoir un caractère cultuel ou aristocratique et ne rien devoir à la société urbaine plus récente ; s'il y a filiation d'elles à des organisations ultérieures dans les villes, rien ne permet de l'imaginer [2]. L'islamisant ne peut pas ne pas le supposer, mais cela risque d'être lui qui l'enseignera, hypothétiquement, à l'iranisant antique, et non, comme il serait rationnel, l'inverse. Comme d'ailleurs une bonne partie de ce qu'on croit savoir de la Perse sāsānide.

Nous sommes en apparence un peu moins mal lotis pour la confrontation des *aḥdāṯ* syriens avec le monde romano-byzantin.

---

1. TAESCHNER, *Futuwwa*, 133, relève à juste titre que l'insigne des pantalons ne peut être d'origine qu'iranienne et non arabe ; mais précisément parce que les pantalons sont iraniens, ils ne nous orientent pas vers un groupement spécial auquel ressembleraient nos *fityān*.

2. WIKANDER, *Der arische Männerbund*, Lund, 1938.

Il ne manque dans l'Antiquité classique ni de groupements de « jeunes » ni de milices citadines, les uns et les autres parfois coïncidant [1]. Mais comme il y a trois ou quatre siècles d'hiatus entre les dernières mentions que nous en avons (peut-être à cause de la pénurie de sources après Justinien, VIe siècle) et les premières apparitions, dans des textes, des *aḥdāṯ* syriens, une continuité est a priori impossible à prouver : des circonstances apparentées peuvent faire resurgir des institutions apparentées, et il ne faut pas oublier la tendance du gouvernement byzantin, à la veille de la conquête arabe, à réduire partout les instruments d'une possible autonomie municipale. Dans les dernières années du monde antique et à Byzance, les milices, sans exclure peut-être d'autres polices spécialisées (vigiles nocturnes, etc...), souvent par quartiers, étaient devenues, semble-t-il, ces vivantes, turbulentes « factions du Cirque » (de leur nom réel en pays grec : dèmes) qu'ont rendues fameuses de mémorables événements à Constantinople. Il est maintenant surabondamment démontré que, si le côté le plus spectaculaire et souvent le plus absorbant de l'activité de ces factions consistait dans l'organisation des jeux du Cirque, qui passionnaient les masses et constituaient donc une œuvre d'intérêt public, elles représentaient aussi de véritables milices, s'acquittant plus largement de l'ensemble des fonctions d'ordre public, et qu'elles savaient en outre, au besoin par des révoltes sanglantes, faire sentir aux souverains leur volonté et celle de la population qui les soutenait. Chaque « faction » représentait un quartier ou groupe de quartiers, mais en même temps en fait les milieux sociaux dominant dans ces quartiers ; elles étaient partout divisées en deux mêmes camps, qui se livraient une lutte souvent farouche, de quartiers et de classes à la fois [2]. Toutefois, si ces factions, au moment de la

1. H. A. M. JONES, *The cities of the Eastern Roman Empire*, 1937, et du même l'article du Recueil de la Société Jean Bodin, VI, La Ville, I, qui procurera la bibliographie jusqu'en 1954. Spécialement intéressantes pour nous les études sur Antioche de R. BROWNING, *Journal of Roman Studies*, 1953, G. HADDAD, *Aspects of social life in Antioch in the hellenistic and roman Period*, 1949, et les récentes Thèses de L. PETIT et de L. HARMAND; aussi DEVREESSE, *Le Patriarcat d'Antioche jusqu'au VIIe siècle.* Je laisse volontairement de côté les études sur l'Antiquité proprement classique, trop éloignée de notre temps, mais qui fourniraient des rapprochements tout de même suggestifs.

2. Bibliographie abondante commençant surtout avec la traduction en 1936 dans *Byzantion* d'un article ancien (mais en croate) de MANOJLOVIČ, *Les dèmes de Constantinople.* Voir spécialement R. MARICQ, *La durée du*

conquête arabe, subsistaient à Alexandrie comme à Constantinople [1], en Asie au VIe siècle le gouvernement byzantin avait interdit les jeux du Cirque, mal vus de l'Église et occasions de manifestations antigouvernementales [2], et nous ne pouvons savoir ce qui subsistait des factions à Antioche après les désastres de la guerre perse. À Alexandrie, dont l'histoire sous la domination musulmane est mal connue, il ne semble plus qu'après la définitive soumission de la ville à ʿAmr, les factions, dont l'une l'avait favorisé, aient plus fait parler d'elles, sour leur forme ancienne en tous cas [3]. De toute façon nulle part nous n'avons trouvé aux *aḥdāṯ* une division bi-partisane du type des factions byzantines ; tout au plus pourrait-on penser, que, l'une des deux factions représentant en général l'aristocratie liée au régime byzantin, la conquête arabe, par suite de l'exil ou de la mort de ses dirigeants, n'aurait plus laissé subsister que l'autre ; mais nous nageons là en pure hypothèse, et il va de soi que la ville musulmane a, elle aussi, des divisions de quartiers et de classes qui auraient pu justifier une re-division. À vrai dire la dualité des factions, la lutte des quartiers et des classes, le lien entre les activités politiques et les solidarités « sportives », tout cela nous rapproche plus des *fityān* iraniens, sans en épouser tous les caractères, que des *aḥdāṯ* syriens ; mais nous ignorons totalement si, dans les villes sāsānides [4], quoi que ce soit avait existé du genre des dèmes byzantins.

Nous avons parlé de la tendance du gouvernement byzantin à réduire les organes d'un possible autonomisme des villes. À partir, surtout, d'Héraclius et de la Guerre Perse, puis du déferlement des Slaves au nord, des Arabes au sud, l'organisation générale de

---

régime des partis populaires, dans *Bull. de l'Acad. Royale de Belgique*, Classe des Lettres, 1949/1, pp. 64-74, les études de Y. Jaussens, dans *Byzantion*, 1936 et Fr. Dvornik, dans *Byzantina-Metabyzantina*, I, 1946, et celles des byzantinistes russes passées en revue par N. Pigulevskaia, dans *Vizantiiskii Vremennik*, 1955.

1. Jean de Nikiou, dans *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, XXIX, 1883, pp. 491, 540, 568, 570, 577 (?), 585 (?).

2. Voir surtout, *passim*, la *Chronique* de Jean d'Éphèse. Sur des factions en Asie Mineure, H. Grégoire, *Inscriptions grecques chrétiennes* d'Asie Mineure, 113bis et ter, 114bis à quinter, 311.

3. Rien qui les évoque dans l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, seul ouvrage de la période musulmane rédigé dans la ville, et à peu près à mesure des événements. À Constantinople aussi les factions déclinent après le VIIe siècle.

4. N. Pigulevskaya citée p. [6], n. 2.

l'Empire est bouleversée, encore que plus ou moins vite et complètement selon les régions, par l'instauration du régime des « thèmes », qui donne la haute main sur toute l'administration d'une province, et de son chef-lieu tout aussi bien, au général, le stratège, chargé du commandement de l'armée cantonnée dans cette province et de sa sécurité militaire en cas de guerre [1]. Cependant, au moment même où cette tendance triomphe dans les régions vraiment vitales de l'Empire, une tendance inverse se fait jour en certaines régions excentriques, telle l'Italie. Là, l'incapacité où est le gouvernement byzantin d'assurer la défense du pays contre les bans successifs d'envahisseurs germaniques, alors que toutes les forces dont il dispose sont mobilisées en Orient, l'oblige à autoriser en fait, voire à encourager les habitants à constituer eux-mêmes, dans les places fortifiées en particulier, des milices indigènes de résistance locale ; y entrent en fait surtout les jeunes gens de familles ayant une aisance suffisante pour qu'ils puissent s'entraîner aux armes et faire les frais d'un minimum d'équipement. Naturellement ils en viennent rapidement à constituer dans les villes un corps social important, qui pourra tout aussi bien manifester son existence par une opposition à ce qui reste de pouvoirs centraux que par la résistance aux envahisseurs étrangers. Et nous redirons plus loin le rôle de ces *milites* dans l'évolution ultérieure [2]. Ce qui est surabondamment attesté en Italie, rien ne permet d'imaginer qu'il n'ait pu en exister aucune trace ailleurs, interférant de quelque façon que ce soit avec les anciennes institutions municipales. On le sait en Orient pour Cyrène, pour Kherson [3], quelques autres, encore que la durée des milices constituées devant un danger momentané soit ici moins sûre, en raison de l'insuffisance des sources. On peut tout de même, semble-t-il, admettre une certaine remilitarisation des populations urbaines. Dans leur comportement intérieur à la ville, il y a une

1. La bibliographie dans OSTROGORSKY, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, 2e éd. 1952 (ou trad. française 1954), pp. 78, 108, etc.

2. Il est naturellement impossible de donner ici, sous prétexte de ces quelques lignes, la bibliographie, considérable, de la question ; l'essentiel se trouve déjà dans l'*Exarchat de Ravenne* de Ch. DIEHL, la *Geschichte Italiens* de L. HARTMANN, vol. I et II et les *Beiträge zur Geschichte Ravennas* de E. STEIN. Pour une période un peu postérieure, GAY, *L'Italie Byzantine*. Et les grandes synthèses d'histoire italienne telles que la *Storia d'Italia* (II, *Italia Feudale*, de C. MOR) ou d'histoire des grosses villes (Rome, Milan).

3. L. BRÉHIER, *Le Monde Byzantin*, II, p. 208. Les rapports sur l'histoire urbaine présentés au dernier Congrès d'Études Byzantines, 1958, n'ont pas encore été publiés.

ressemblance visible entre *milites* et *aḥdāṯ*. Nous ne voulons certes par là suggérer ni identité complète ni filiation. Mais une partielle communauté d'atmosphère, de besoins et de moyens peut avoir suscité dans certaines villes semi-byzantines tardives d'une part, dans celles des villes musulmanes d'autre part qui en conservaient quelques souvenirs, quelques traditions, la naissance ou le développement parallèles d'institutions de fait apparentées.

Il faut bien nous rendre à la raison: dans l'état actuel de notre documentation, la recherche de filiations ne peut guère se montrer féconde. Et cette documentation fût-elle même meilleure, il ne peut y avoir de perpétuation d'une institution d'un temps dans un autre, d'influence du passé sur le présent que dans la mesure où y subsistent des exigences et des moyens comparables. Ce qui peut alors être le plus réaliste est de confronter les traits essentiels d'évolution entre les villes musulmanes et les villes des pays proches ayant un héritage antique en commun avec lui, et, dans le cadre ainsi dessiné, de voir quelle fonction occupe l'institution, l'organisation dont on essaye de rendre compte.

Nous avons suggéré que l'un des éléments de l'importance des *fityān* et des *aḥdāṯ* réside dans l'existence d'un autonomisme — ou, mettons, plus souplement, d'une spécificité consciente — des villes en face de princes ou de régimes militaires de plus en plus ressentis, à juste titre, comme étrangers à la population régionale, voire complètement à l'ethnie même de tout un pays. Un des signes de cet esprit, de cet orgueil « de clocher » ou de minaret réside dans la multitude des Histoires de villes qui voient le jour tout au long du moyen âge musulman [1]. Certes elles ne représentent pas toujours les mêmes milieux, ne répondent pas aux mêmes intentions. Il en est qui ne sont que des dictionnaires de « savants », exprimant d'une part une conscience de caste, répondant d'autre part au besoin pratique d'hommes dont la science et les décisions reposent en bonne partie forcément sur leurs prédécesseurs dans la localité même où ils enseignent, sur l'« école », en un sens large, sans originalité, de cette localité. Et il n'est que trop vrai qu'en revanche, à côté de tant de savants, d'un certain nombre de poètes, d'un petit nombre d'hommes « politiques » très sommairement mentionnés, en vain y chercherait-on, pour cette société où pourtant le

1. Liste dans SAḪĀWĪ, cité par Fr. ROSENTHAL, *History of Muslim Historiography*, pp. 381 sq.

commerce occupe un rôle si notable, la moindre mention d'un marchand, à moins que, fortune faite, il n'ait, sur le tard, lui aussi « cherché la Science ». Mais sous le même titre d'Histoire de telle ville, il en est d'autres qui déjà étendent leur horizon, sans sortir de la forme du dictionnaire, à tout ce qui a constitué l'histoire de la ville, au moins telle qu'elle ressortirait d'une chronique, utilisant avec plus de détails les mêmes matériaux. Telle est la remarquable *Buġya* alépine de Kamāl al-dīn b. al-ʿAdīm, qu'on commence à peine à apprécier et à exploiter [1]. Il en est d'autres, plus spécialement peut-être en Iran, qui abandonnent la forme de dictionnaire, et sont une véritable description archéologique, ethnographique, administrative, etc., de la ville : voyez celle de Buḫāra ou l'extraordinaire partie conservée de l'*Histoire de Qumm*, récemment exhumée [2]. Et il en est enfin qui sont simplement des chroniques urbaines, telle l'*Histoire de Damas* d'Ibn al-Qalānisī ou, dans une moindre mesure, celle d'Alep d'Ibn al-ʿAdīm (sa *Zubda*) : pour ne pas parler de celles, plus anciennes de La Mekke ou de Baġdād, que leur dignité et leur rôle font forcément sortir de leur pure histoire municipale. Assurément la limite n'est pas toujours claire ni volontairement tracée entre de telles *Chroniques* et celles qui, plus largement, expriment à travers l'histoire d'une province ou d'un pays un particularisme régional ou national : il n'en est pas moins remarquable de voir le particularisme se manifester littérairement aussi et peut-être surtout à cet étage ; au bout de quelques siècles après les premiers exemples (IX^{e} siècle), il n'y aura guère de ville qui n'ait sa propre chronique ou son dictionnaire de savants. Et toutes, la plus étroite comme la plus large, commencent par des chapitres qui, vantant les qualités géographiques de la ville, les *ḥadīṯ*s vrais ou faux qui la concernent, les particularités éminentes qu'elle présente, exaltent, même si parfois les formules sont stéréotypées, la fierté de lui appartenir. Aucun pays chrétien, sauf l'Italie communale plus tard, ne présentera une pareille floraison, et il faut bien que cela ait un sens.

De ville se promouvant totalement à l'indépendance, il n'y a naturellement que des cas très exceptionnels, comme ceux des dynasties issues de cadis dont nous avons parlé, et qui d'ailleurs se muent

1. Sāmī AL-DAHHĀN en fait espérer une édition.
2. Ḥasan b. Muḥ. AL-QUMMĪ, *Ta'rīḫ-i Qumm*, éd. Ǧalāl al-dīn TIHRĀNĪ, 1934.

rapidement en ordinaires principats de type régional. Mais les cas d'autonomie à l'intérieur de principautés protectrices sont moins rares, encore que de caractère souvent spécial, non généralisable au reste du monde musulman.

Un premier type nous est fourni, en Espagne umayyade, par cette espèce de république marchande maritime interconfessionnelle que fut Pechina, près de la moderne Alméria [1]. Il est possible que nous trouverions des faits analogues, si nous en connaissions mieux l'histoire, dans des ports du Golfe Persique, comme Sīrāf ou plus tard Kīš, dont s'occupent apparemment très peu les Pouvoirs iraniens, pour ne pas parler des colonies marchandes dans l'Océan Indien et en Chine qui répondent à d'autres besoins.

Un deuxième type se rencontre dans le Maġrib oriental à partir de l'invasion hilālienne, et nous rapproche peut-être de la Mekke du jeune Mahomet. Des conseils, *šūra*, administrent certaines villes, sous un chef ou président, dans le cadre du protectorat d'une puissance voisine ; les notables, tendant plus ou moins à l'hérédité, qui composent ces conseils, sont souvent liés à l'organisation environnante des tribus dont la ville est le point de ralliement ; peut-être s'y retrouve-t-il d'autre part une vieille tradition berbère de même ordre. Il y a parfois aussi des partis qui s'entredéchirent, et, pour faire pièce à l'un en même temps que se protéger contre les Bédouins, l'autre peut faire appel, comme à Bizerte avec les Banū Ward, à un « coupeur de routes » [2]. Là encore il se peut que des cas plus ou moins comparables puissent se rencontrer sur le pourtour de la Péninsule arabique, au Yémen, en ʿOmān, et il en existe un, en un cadre différent, dans une colonie frontalière militaire restée du type tribal primitif, à Bāb al-Abwāb au Caucase, dont Minorsky vient d'exhumer l'histoire [3]. D'autres colonies de *ġāzī*s de recrutement différent, comme Tarse, fourniraient un cas un peu dissemblable [4]. Ces indications hypothétiques et vagues n'ont pour but que de suggérer la moisson possible si, au lieu de s'hypnotiser sur

1. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire de l'Espagne Musulmane*, I, p. 348.
2. La documentation à cet égard, presqu'exclusivement fournie, tardivement, par IBN ḪALDŪN, a été exploitée par G. MARÇAIS, *Les Arabes en Berbérie du XIe au XIVe siècle*, et H. R. IDRIS, *Les Zirides* (Thèse de Sorbonne, 1959, encore inédite).
3. Vl. MINORSKY, *A History of Sharvan and Darband*, 1958.
4. M. CANARD, *Quelques observations sur ... la Bughyat al-Talab ...*, dans *Annales de l'Inst. d'Et. Orient.* de la Fac. des Lettres d'Alger, 1957, pp. 46 sq.

l'histoire vue des capitales, on tentait un inventaire des affaires locales : on ne préjuge pas des résultats, mais la méthode inverse évidemment, elle, en présage.

Plus intérieurement au monde musulman organisé, plus normalement, la chronique est émaillée de révoltes qui ne sont qu'exceptionnellement présentées comme révoltes spécifiques de villes (p. ex. Ḥomṣ, sous Marwān II), qui le sont en général comme de chefs militaires ou tribaux, mais qui tout de même ont lieu à l'abri des remparts de villes, et dont, lorsqu'on voit la fréquence avec laquelle elles reviennent dans certaines villes bien individualisées, telle Baṣra [1], on ne peut pas tout de même ne pas se dire que la population urbaine leur prêtait quelque encouragement. Peut-être une étude systématique des révoltes apporterait-elle quelques enseignements.

Ne prêtons pas le flanc à l'accusation d'exagération. La grosse majorité des villes musulmanes sont intégrées à un État musulman. Les plus grosses ont une garnison, toutes en tous cas dépendent d'un gouverneur de province qui leur expédie ses agents, surtout fiscaux, et toutes enfin appliquent la commune Loi de l'Islam. Tout cela est entendu.

Mais entendu aussi bien ce que tout de même nous pouvons maintenant placer en regard. Le *ra'īs*, notable local, en fait, maître de tout ce qui touche à l'ordre public. Le cadi lui-même, agent de l'État et de la Loi d'un côté, mais lui aussi de plus en plus notable local, et entouré de ses *šuhūd*, c'est-à-dire d'un corps constitué recruté exclusivement parmi les notabilités de la ville, et qui participe aux opérations judiciaires et parajudiciaires courantes, notariat, tutelles, etc. les plus étroitement liées à la vie de tous. Il y en a d'autres. Le *ḫaṭīb*, pour tiré qu'il soit des milieux religieux, n'en est pas moins lui aussi un homme de la ville. Le *muḥtasib*, dont nous n'avons pas parlé, seul personnage qui ait trouvé grâce avec son caractère municipal auprès des *fuqahā'* et, après eux, des orientalistes [2], parce qu'on a trouvé moyen de l'islamiser, mais qui est l'héritier, au nom et à certaines attributions morales près,

1. Je ne parle pas de la période des origines, qui rélève encore trop de l'histoire tribale ou militaire, et pas assez de l'histoire urbaine normale.

2. Voir E. Tyan, *Histoire des Institutions Judiciaires*, t. II, et G. Marçais, dans le *Recueil de la Société Jean Bodin, La Ville*, t. I. Ne tenir compte des traités de *ḥisba* proprement dite dont nous disposons qu'en se souvenant qu'aucun n'est antérieur à la fin du XII[e] siècle.

du *ṣāḥib al-sūq* attesté dans les textes p'us anciens [1]; ce n'est pas le lieu ici d'entreprendre l'étude, encore insuffisamment faite, du passage de l'un à l'autre ; il semble bien qu'il a été souvent en conflit avec le *ra'īs*, et que l'existence de l'un exclut parfois celle de l'autre, mais cela exige enquête.

Naturellement il y a l'impôt, le fisc, qui est d'État. Tout de même, la ville la moins autonome garde, semble-t-il, une certaine existence collective, tout au moins de ses notables, en matière fiscale. Il est connu, en effet, que l'organisation fiscale musulmane, comme la byzantine et la sāsānide, reposait sur la responsabilité solidaire des habitants de chaque localité ou unité fiscale. Assurément cette notion n'implique pas nécessairement une participation des habitants aux opérations d'assiette ou levée de l'impôt. Et apparemment il y avait des cas où l'on se passait de cette participation. Mais deux documents authentiques très remarquables de Qumm [2] attestent que souvent il en allait autrement. Nous savons que, bien des fois, en vertu d'un système qu'on appelait *qabāla* [3], quelques notables faisaient au fisc, en accord avec les contribuables, l'avance rapide de la somme que ceux-ci ensuite versaient posément. Les documents de Qumm nous montrent une opération plus complexe. Il s'agit là du *ǧahbaḏ*, c'est-à-dire du spécialiste chargé d'encaisser l'impôt pour vérifier les espèces ; là il paraît bien être aussi responsable du versement lui-même, de son exactitude. Quoi qu'il en soit, ce qui nous importe ici, nous voyons des notables de Qumm se réunir, sur demande du *ʿāmil* (préposé fiscal) califal, pour élire leur *ǧahbaḏ*, qui n'est donc pas un fonctionnaire nommé par l'Administration. N'exagérons pas, on ne peut parler d'auto-administration même limitée ; mais il y a une collectivité solidaire, tenue comme telle par le Pouvoir, mais aussi répondant dans une certaine mesure aux demandes du Pouvoir par une initiative propre. C'est au fond de la même manière que le Bas-Empire Romain et l'Empire Byzantin procédaient avant et à côté de l'Islam, à la différence près que ce système était là intégré dans une Loi, dans l'Islam seulement un usage consacré, parce qu'en cette matière la Loi était muette.

Il y a encore un peu plus. C'est un usage général que l'impôt

---

1. En particulier dans les *Aḫbār al-Quḍāt* de Wakīʿ et les *Aḥkām al-sūq* (aġlabides) de Yaḥya b. ʿUmar.
2. *Ta'rīḫ-i Qumm*, pp. 149 et 153, traduits dans K. Lambton, *Landlords and Peasants in Persia*, pp. 42 et 44.
3. *EI* [2], art. *Bayt al-Māl*.

perçu par les agents de l'État n'est pas envoyé dans son intégrité au fisc ; d'abord sont couvertes les dépenses locales, et le surplus seulement dirigé sur le *bayt al-māl*. Mais c'est aussi une règle que toute recette n'est pas bonne pour toute affectation. C'est la Loi pour la *zakāt*, qui en principe doit directement alimenter des œuvres pies. Dans l'usage, il y avait d'autres taxes spécialisées, en particulier des *ḥimāyāt* pour les forces de police [1]. Ce que nous avons vu des *aḥdāṯ* (et encore *infra, Notes additionnelles*) certifie, si imprécises que soient les données, l'affectation à cette forme de police de certaines recettes proprement urbaines, même si les agents fiscaux qui les recueillent sont les ordinaires agents de l'État. Il y a donc quelqu'élément d'un budget municipal.

Enfin il faut considérer, surtout dans les premiers siècles, le cas des villes à grosse population non-musulmane. Pour leurs affaires internes, de telles communautés ne relèvent pas de la justice musulmane, mais d'une justice à elles continuant plus ou moins, sous la tutelle des clergés respectifs, les institutions antérieures à la conquête.

J'en suis parfaitement convaincu : rien de tout cela ne constitue une « Commune », il s'en faut, ni une Cité antique. Mais ce n'est pas non plus la question qui nous occupe. Celle à laquelle nous avons à répondre est celle-ci : la ville musulmane étant ce qu'elle est, quelle figure fait-elle dans l'évolution générale des villes de son temps avec lesquelles elle peut être comparée, du point de vue de sa spécificité ou de son autonomisme ?

D'abord, pour la définir, je crois que les considérations qui précèdent nous autorisent tout de même à nous élever contre la conception de villes qui seraient civiquement anéanties et amorphement intégrées à la structure d'un État bureaucratisé et centralisé. Ce qui frappe au contraire est la capacité d'affirmation de soi d'une population urbaine autochtone face à un régime centralisé et partiellement étranger. Et cette affirmation, si elle ne s'inscrit pas dans le *fiqh*, se traduit tout de même par certaines institutions ou pratiques de fait.

Alors sortons du domaine musulman, et comparons. On me dira qu'on ne peut comparer les grosses villes d'une société très urbanisée aux petites villes de pays surtout ruraux. Assurément. Aussi bien Constantinople seule est comparable — mais cela fait tout de même une comparaison — à Baġdād ou, plus tard, au Caire. Mais notre

1. Cl. CAHEN, *Notes sur l'histoire de la ḥimāya*, dans *Mélanges Massignon*, I.

but, ici, n'est pas de mettre en parallèle la place tenue par la vie urbaine, mais de comparer en elles-mêmes les villes qui existent ; et si nous ne pouvons comparer Pavie à Baġdād, pourquoi pas Naples à Tripoli de Syrie ? Les différences entre les sociétés qui les environnent — et qu'il ne faut pas oublier — excluent-elles tout terme de comparaison ? J'ajoute, sans vouloir aborder ici le problème démographique, qu'il faut se méfier de certains mirages romantiques et que, même si les entassements d'hommes dépassent souvent ce qu'exigeraient les fonctions économiques, j'éprouve tout de même quelqu'inquiétude à voir compter en centaines de mille, voire au million la population de telle ville dont on sait tout au plus la consommation en salades et le nombre d'établissements de bains (et encore ...?). De toute manière, s'il y a de grosses villes, il y en a aussi de moins grosses et de petites, qui peuvent faciliter les confrontations.

Je n'insisterai pas sur la comparaison Constantinople-Baġdād : villes capitales, donc anormales pour le problème qui nous intéresse ici. Signalons toutefois au passage que les troubles populaires de Constantinople sont, comme à Baġdād, extérieurs à l'organisation professionnelle qu'on y connaît bien, et qui, malgré des assouplissements, conserve la tradition de l'étatisme du Bas-Empire. Les autres villes byzantines, hors d'Italie, sont si mal connues qu'à peine ose-t-on en dire un mot. Redisons-en la solidarité forcée devant le fisc. On sait mal dans quelle mesure survit quelque chose de la curie qui, à l'aube de notre période, combinait à une responsabilité pour l'impôt le rôle d'expéditeur des actes écrits de la vie sociale (voir les *šuhūd*). Peut-être survivait-il l'agoranome qui, sous le Bas-Empire encore, contrôlait le commerce local, et que sans doute continue le *ṣāḥib al-sūq*. Et l'évêque, naturellement, a un éminent rôle de fait [1]. D'autonomie municipale, dans les territoires proprement byzantins, il n'y en aura qu'au XIVe siècle, imparfaitement, et dans des conditions nouvelles.

À défaut de pouvoir dire plus des villes de l'Orient byzantin, nous le pouvons des villes italiennes, parmi lesquelles celles du sud, plus ou moins byzantines [2]. Les *milites* continuent jusqu'au XIe siècle à y jouer un rôle essentiel ; ils sont là une petite aristocratie citadine, de même milieu que les « juges » (ensemble des hommes exerçant des fonctions publiques), et s'opposant à la grande aristo-

1. L. Bréhier, *Le Monde Byzantin*, II.
2. Bibliographie comme *supra*, p. [75], n. 2.

cratie foncière, en voie de féodalisation et non spécifiquement urbaine. On sait aujourd'hui que c'est de ces milieux que sortent, à partir des IX^e^ et X^e^ siècles, contre les princes, les évêques, les seigneurs féodaux suivant les cas, les révoltes d'esprit autonomiste qui annoncent de loin l'émancipation communale. Contrairement à ce que l'on a longtemps cru, les métiers, dans la mesure où ils subsistent, sont plus du type administratif romain, encore à l'époque ottonienne (X^e^ siècle), que du genre des corporations professionnelles des communes ; ce ne sont pas eux qui ont préparé l'émancipation communale, mais celle-ci qui au contraire a créé les conditions où les corporations professionnelles pourront prendre leur plein envol ; et l'émancipation est née de l'effort d'aristocraties locales qui ne sont pas organisées sur des bases professionnelles [1]. Ce n'est pas à dire qu'aucune organisation de collectivités partielles n'y existe, il y en a; elles ne sont pas encore du type des compagnonnages, qui ne pourra prendre forme que lors de l'essor des métiers, tout en étant interprofessionnels, mais plutôt de celui des confréries, moitié sociales moitié religieuses, quelquefois constituées par quartiers. Dans les villes de quelque dimension, les oppositions entre quartiers sont fréquentes, faubourg contre bourg, ville seigneuriale contre ville épiscopale (cela recouvre souvent la distinction précédente), etc.; ou les oppositions entre confréries. La tendance autonomiste est souvent, en Italie méridionale où toute autorité impériale fait défaut, confisquée par une grande famille, qui en arrive à fonder une espèce de dynastie (Amalfi, et, dans une certaine mesure assimilable, au nord, Venise, restée dans l'orbite de Byzance et non-carolingienne). L'influence de l'évêque, si elle ne lui permet pas, comme à un cadi musulman, d'inaugurer une dynastie à succession de père en fils, lui permet tout de même occasionnellement de réserver à sa famille, en succession népotique, par un cumul d'attributions, l'autorité comtale (Naples). Ailleurs, clientèles s'opposent à clientèles (ce qui peut coïncider avec des oppositions de quartiers), par exemple à Rome, continuant, *mutatis mutandis*, d'antiques traditions, etc.

Il n'est pas nécessaire d'entrer dans un exposé plus circonstancié,

1. L'hypothèse inverse, aujourd'hui abandonnée, amenait, si d'aventure on voulait comparer villes musulmanes et villes occidentales, soit à les opposer complètement, si l'on remarquait le rôle effacé des métiers musulmans dans la vie politique, soit à voir dans ces derniers, si on les considérait comme organisations économiques relativement autonomes (Massignon), les précurseurs, voire les initiateurs de leurs homologues européens postérieurs.

car notre propos n'est pas d'instituer entre ces villes et les villes musulmanes de comparaison dans le détail: on arriverait à des absurdités. Ce qui importe et tout de même, semble-t-il, résulte de leur considération simultanée est que les villes méditerranéennes, qui ont un passé de même ordre que les villes musulmanes, présentent, jusqu'au XI^{e} siècle, certaines lignes de force qui, malgré la différence des mondes ambiants, paraissent du même ordre, ou, si l'on veut, du même âge. On ne peut refuser un air de famille entre *milites* et *aḥdāṯ* — plus que *fityān* —. On constate que ce qui d'un côté nous apparaît, en raison des développements ultérieurs, comme prometteur d'émancipation, existe au même stade dans la ville musulmane voisine — ou, peut-être, que les efforts de celle-ci ne sont pas moins nets que ceux de la ville italienne, même si les circonstances postérieures (comme en connaîtra aussi l'Italie du sud depuis les Normands) ne devaient pas leur permettre de les continuer avec le même succès. Si nous nous en tenons aux quatre ou cinq premiers siècles de l'Islam, et à la période synchronique dans les autres pays, nous constatons donc d'une part que, s'il y a évidemment des traits communs à toutes les villes du domaine de l'Islam, il serait tout de même excessif de parler d'un unique type de ville, invariable d'un bout à l'autre de ce domaine, et d'autre part que ces villes, ou certaines de ces villes, présentent de sérieuses parentés avec d'autres villes des pays voisins de l'Islam, ayant un même passé et plus ou moins en relations encore avec lui. On ne saurait donc, au point de vue où nous nous sommes placés, opposer globalement les villes musulmanes aux villes chrétiennes.

C'est dire que l'appellation même de « villes musulmanes » est un peu abusive, pour l'époque ici étudiée, et équivoque pour les temps postérieurs. Un collègue facétieux, m'ayant entendu soutenir cette opinion, me fit remarquer que toute ville musulmane contient une mosquée ; mais il est évident que ce n'est pas le fait que l'édifice cultuel s'appelle ici mosquée et là église qui suffit à différencier la structure, surtout la structure sociale, de deux villes. Si nous constatons qu'il y a des ressemblances entre des villes « musulmanes » et des villes non-musulmanes, c'est qu'en réalité l'Islam comme tel n'a rien à voir là-dedans. Plus tard, les bouleversements de l'histoire européenne créeront entre le monde musulman et lui des différences telles que cela prend un sens de parler de société musulmane, de ville musulmane, si l'on entend par-là indiquer la coïncidence dans l'espace de cette structure et de l'Islam. Encore ne faut-il pas a

priori attribuer à cette coïncidence spatiale une valeur d'explication causale, ni oublier que l'Islam, là où tout de même il est aujourd'hui cause, est l'Islam qui s'est formé précisément au milieu de cette ambiance sociale passée, qui n'était pas seulement musulmane. Il y a imprudence à affecter d'une épithète empruntée à la vie de l'esprit une réalité d'ordre social, quelqu'interférence qu'il puisse y avoir entre les deux domaines, et pour ma part j'aimerais mieux parler simplement et sans terme compromettant de villes proche- ou moyen-orientales, ou méditerranéennes, ou du domaine musulman, selon les cas.

Si nous voulons situer historico-sociologiquement nos villes et les organisations que nous y avons étudiées, il n'y a donc pas à les enfermer dans une catégorie proprement musulmane qui, implicitement, englobe aussi bien l'Islam moderne. Il faut au contraire les mettre à côté des villes qui les entourent dans l'espace et leur sont synchroniques. Comment alors définirons-nous ce groupe ? On a dit en parlant des villes syriennes que leur émancipation relative s'expliquait par un climat féodal. Rien dans ce que nous avons exposé n'autorise cette opinion, au surplus corrigée implicitement par l'auteur lui-même dans un article postérieur, à moins de donner au mot le sens vraiment trop élastique de déclin ou morcellement de l'autorité centrale [1]. Au contraire, si une certaine émancipation des villes a été possible, c'est parce qu'il n'existait pas encore d'aristocratie féodale pleinement constituée ; en Orient, à vrai dire, il n'y a jamais eu de féodalité au sens exact où ce mot est employé pour l'Occident ; l'aristocratie militaire cependant qui, peu à peu se développe, en joue à notre point de vue présent le rôle, coexistant d'abord avec les villes, et peu à peu, car leur économie, en Orient, décline, les subjuguant. Jusqu'alors, la ville musulmane, comme la byzantine, comme l'italienne, me paraît continuer sur une lancée qui prolonge, avec des transformations, mais sans rupture, la ville du Bas Empire, ou la ville sāsānide d'Iran.

Il serait paradoxal de parler d'identité, mais je crois tout de même que la vraie rupture n'est pas à situer à la conquête arabe, mais lors des transformations générales profondes qu'on peut en gros placer autour du XI^{e} siècle, en partie par l'évolution, certain déclin de la société dans le monde musulman, et par le progressif « décrochage » de l'Europe. Même alors, la ligne de démarcation

---

1. *RSO*, 1958, p. 1 du tirage séparé; cf. 1956, cité *supra* p. [11].

ne coïncidera pas avec celle des frontières de l'Islam : la ville byzantine ressemblera plus, à d'exceptionnels cas près, à celle du plein Orient qu'à celle de l'Europe propre.

Telles sont les réponses, imparfaites, provisoires, aux questions posées en tête de ces articles. Leur intérêt, s'il en a, n'est pas tant dans leur contenu précis que dans l'esprit qui en a conduit l'élaboration: refus d'isoler le monde musulman de son environnement, effort de comparatisme surmontant les différences de langage et de notions, essai de voir socialement des groupes humains que la documentation nous présente sous des formes théoriques. Je serai heureux si j'ai pu ainsi inciter de mieux armés que moi à de nouvelles enquêtes qui compléteront, corrigeront, préciseront en tous cas celles dont j'ai ici senti le besoin plus que donné une irréprochable réalisation.

NOTES ADDITIONNELLES

P. [9], n. 4. Sur la *šurṭa* voir encore GAUDEFROY-DEMOMBYNES, dans *Mélanges Dussaud*, II, p. 820 sq.

P. [19], en bas. Mr. Goitein a eu l'extrême obligeance de me communiquer un important document de la Geniza découvert par lui (E. N. Adler Collection of the Jewish Theol. Seminary, New York, Uncatalogued, no. 112) où, dans une lettre d'un dignitaire juif de Jérusalem en 1057, on lit : « Notre communauté de Rabbanites a besoin chaque année de 150 dinars pour l'impôt fixe (foncier en espèces, *rātib*), de 70 pour le *ḫarāǧ* (foncier en nature), de 40 pour les *aḥdāṯ* et autant pour les approvisionnements *mu'an* de la ville » (l'interprétation des termes *rātib* et *ḫarāǧ* est de moi). Mr. Goitein ajoute : « Que le terme *aḥdāṯ* était réellement compris comme "jeunes gens" est prouvé par une lettre hébraïque de Jérusalem, même date, dans laquelle l'auteur utilise le mot hébreu équivalent *bahureha*, les jeunes gens (de Jérusalem), auxquels les Juifs doivent payer une contribution, en sus des impôts ordinaires, exactement comme dans la lettre arabe J. Mann, *The Jews in Egypt and Palestine under the Fatimids*, II 190, l. 35 ».

Ce document, outre qu'il ajoute à notre connaissance des *aḥdāṯ* en diverses villes le cas même de Jérusalem, témoigne de manière capitale de l'existence des taxes spéciales affectées aux *aḥdāṯ* : peut-être, là, une taxe propre aux Juifs?

P. [28], n. 2. Sur la *ʿaṣabiyya* en général voir maintenant aussi l'article de Fr. GABRIELI, dans *EI*², *s.v.*

P. [30], n. 2. Sur les factions à Rayy au XIIe siècle, voir aussi IBN AL-AṮĪR, *Kāmil*, XI, 237 (an 582 h.).

P. [40] n. 1. Sur le goût du Calife al-Mustakfī pour les pigeons, voir MASʿŪDĪ, *Murūǧ*, VIII, 379.

P. [50], n. 1. Sur Ibn Ḥanbal et la *futuwwa*, voir aussi H. LAOUST, *EI*², éd. fr., col. 285/2 (d'après IBN AL-ǦAWZĪ, semble-t-il, donc suspect d'élaboration tardive). La *futuwwa* est « délaisser ce que l'on désire pour ce que l'on craint » ; voir p. [59] sq. du présent article.

P. [58]. Sur les *ʿayyārūn*, voir encore Miss LAMBTON, *Islamic Society in Persia*, 1954 ; ʿA. DŪRĪ, *Ta'rīḫ al-ʿIrāq al-iqtiṣādī*, chap. V, et TAESCHNER dans *EI*², *s.v.*

INDEX

I. INDEX DES NOMS PROPRES

ʿAbbādides : 9, 23, 35.
al-ʿAbbās b al-Aḥnaf : 35.
ʿAbd al-Ǧabbār : 53.
ʿAbd al-Qādir : 43.
ʿAbbāssides : 7.
Abiward : 30.
Abū ʿAṣara : 39.
Abū l-Ġanā'im b. ʿAlī : 42.
Abū Ǧaʿfar al-Maḫramī
Abū Kālīǧār : 43, 49, n. 1, 62, n. 2.
Abū l-Karm : 44-45.
Abū Muslim : 46, n. 1, 62, n. 2; — de Rayy: 46, n. 1.
Abū Nimla : 39.
Abū l-Qāsim : 44.
Abū Taġlib (Ḥamdānide) : 20, 57, n. 1.
Abū l-ʿUryān : 48, n. 2.
Aḏarbayǧān : 49, n. 1.
ʿAḍud al-dawla : 40.
Aḥmad b. Ḫiḍruwayh : 35.
Aḥmad b. Sahl : 35.
Ahwāz (province) : 29; — (ville) : 30.
Aḫlāṭ : 48, 49, n. 1.
Āl Maʿiyya : 66.
Alep : 8 et n. 3, 14-19, 32, 77.
Alexandrie : 74.
ʿAlī : 33, n. 2, 62, n. 2.
ʿAlī b. ʿAbd al-Razzāq al-ʿAǧlānī : 19.
ʿAlī b. Aḥmad : 35.
ʿAlides : 23, n. 1.
ʿAllāqa : 19.
Almoravides : 9.
Alptegin : 11.
Amalfi : 83.
Amid, 20.
ʿAmīd al-dawla b. Ǧahīr : 44.
ʿAmīd al-ǧuyūš : 40.
al-Amīn : 37.
Amīn al-dawla b. al-Ṣūfī : 13-14.
ʿAmr : 74.
Anbār : 44.
Antioche : 73, n. 1, 74.
al-Āmulī : 67, n. 1.
Ankara : 69.
Anṭālya : 68, n. 5.
al-ʿAqīqī : 11.
Aqsunqur : 17-18.
Ardabīl : 47.
Ascalon : 19.
Asie Mineure : 36, 68, 69.
ʿAskar Mukram : 30.
Aswad al-Zubd : 40.
al-Ašraf (sultan mamlūk) : 67, n. 4.
ʿAṭiya: 17.
Atsîz : 13.
ʿAttār (Farīd al-dīn) : 61, n. 1.
ʿAttārīn (Quartier des)
Awānā : 41.
Ayyūbides : 65-66 et n. 6.

Baʿalbakk : 19.
Bāb al-Abwāb : 56, 78.
Bāb al-Azaǧ : 42, 44.
Bāb al-Ṭāq : 42.
Bāburak le Turc : 43.
al-Baḏān : 30.
Badīʿ (Banū) : 18-19; — voir Saʿīd b. Badīʿ et Faḍā'il b. Saʿīd.
Bagdad : 10, n. 1, 23, n. 1, 31, n. 3, 35, 37-45, 53, 56, n. 8, 65, 66, 77, 82.
al-Baġdādī (Abu l-Ḥasan b. Mulāʿab al-Fawāris) : 64, n. 1.
Bahlūl : 16, n. 7.
Baḫtyār : 40.
Balak : 20.
Balḫ : 30, 35, 46, n. 2, 55, n. 1.
Barāṯā : 44.
Baṣanna : 30.
Basāsīrī : 16, 43.
Baṣra : 26, 29, 35, 37, 79; — Porte de B. (à Bagdad) : 40, 43.
Baybars : 67, n. 5.
Bayhaq : 8, n. 3, 46 et n. 2, 55, n. 5.
Baylaqān : 56.
Binqāt : 30.
al-Bīrūnī : 60, n. 2.
Buḫārā : 46 et n. 2, 54, n. 1, 55 et n. 5.
al-Burǧamī (Abū ʿAlī) : 41-42.
Burhān al-dīn (dynastie de) : 55, n. 5, 56 n. 6.
Būrī : 13.
Bušanǧ : 35.
Bust : 47.
Būyides : 39-43, 47.
Byzance (Empire Byzantin) : 4, 71, 73-76, 80.
Byzerte : 78.

Caire (Le) : 23, n. 1.
Constantinople : 73, 74 et n. 3, 82.
Cordoue (Califat de) : 9.
Cyrène : 75.

Čavlî : 20.

Damas : 10-15, 18, 21, 65, n. 6, 77.
Damġān : 55, n. 1.
Damrī : 64, n. 5.
Daniel : 30.
Dār al-Rūm : 42.

Darb abī Ḫalaf : 41.
Darb ʿAliya : 41.
Darb al-Rabīʿ : 41.
Darb Riyāḥ : 41.
Darb al-Rubʿ : 41.
Darb al-Zaʿfarānī : 42.
Darǧiǧān : 43.
Daykuwayh : 39.
Dirham b. Naṣr : 48.
Diyār Bakr : 18.
Duqaq : 18.
Dūnāl : 39.

Edesse : 20.
Egypte : 34, n. 2, 67, n. 5, 71.
Espagne : 77.

Faḍā'il b. Saʿīd b. Badīʿ : 18-19.
Fars : 48.
Fāṭimides : 9, 11.
Francs : 20.
Fusṭāṭ : 23, n. 2.

Ganǧa : 47, 55.
Gobineau : 66.

Ǧaʿfar b. Ṣādiq : 33, n. 2.
al-Ǧaʿfarī : 11.
Ǧāḥiẓ : 35.
Ǧakarmiš : 19.
Ǧalāl al-dīn Manguberti : 65.
Ǧarāda (Banū) : 8, n. 3.
Ǧazīra : 25, 71.
Ǧisr al-Zubd : 40.
Ǧurǧān : 30.

Ġiruft : 48.
Ġurides : 65.

Hamaḏān : 55 et n. 2.
al-Hamaḏānī : 55.
Hārūn al-Rašīd : 65.
Héraclius : 74.
Hérat : 30, 35, 46 et n. 2, 55, 56, n. 6, 66.
al-Hutaytī : 17.

Ḥaǧǧī Gavvām : 67 (n. 8 de 66).
al-Ḥākim : 13.
al-Ḥallāǧ : 60, n. 1.
Ḥamāh : 18.
Ḥamdānides : 16, 18.
Ḥarīm (le —, à Bagdad) : 43.
Ḥāriṯ (Banū) : 12.
Ḥarrān : 20, 56, n. 1.
Ḥawrān : 13.
Ḥaydara b. al-Ṣūfī : 14-15.
Ḥekkārīs (Kurdes) : 67, n. 4.
al-Ḥīra : 30.
Ḥomṣ : 35, 57, n. 1, 79.

Ḫalīsat al-Mulk al-Iskandarānī : 44.
al-Ḫwārizmī : 55.
al-Ḫanna : 30.
al-Ḫartabertī : 63, n. 1.
Ḫaššāb (Banū l-) : 8, n. 3, 18, 19, n. 5.
Ḫuǧandī (Banū) : 55, n. 5.
Ḫurāsān : 30, 32, n. 4, 35, 46, 48, 54, n. 4.
Ḫusrawǧard : 46, n. 2.
Ḫuy : 56 et n. 2.
Ḫwārizm : 46, n. 2, 55, n. 1, 56, n. 6.

Ibn ʿAbbād : 47.
Ibn ʿAbd al-Ẓāhir : 67, n. 5.
Ibn abī l-Rīḥān : 16, n. 7.
Ibn ʿAmmār : 63 et n. 1, 64, n. 5, 65, 67; — Ibn ʿAmmār, cadi de Tripoli : 9.
Ibn al-Aqrasī : 16, n. 6.
Ibn Bakrān : 44.
Ibn al-Bazzāz : 44-45.
Ibn Baṭṭūṭa : 68, 69 et n. 1, 71.
Ibn Ǧadawayh : 60, n. 3.
Ibn al-Ǧawzī : 45, 61, 62, n. 1.
Ibn al-Ḥamās : 66.
Ibn Ḥamdī : 39.
Ibn Ḥanbal : 50.
Ibn Ḥawqal : 47.
Ibn Ḫaldūn : 27.
Ibn Ḫān : 17.
Ibn Matar : 16, n. 7.
Ibn al-Mawṣilī (Abū Yaʿlā) : 41.
Ibn al-Qalānisī : 13-15, 77.
Ibn Qavurt : 45.
Ibn al-Rasūlī : 43.
Ibn al-Šākirī : 16, n. 7.
Ibn Širzād : 39.
Ibn Taymiyya : 67.
Ibn Waʿdān : 19-20.
Ibn Zīrak : 41.
Ibrāhim al-Furātī : 18.
Ibrāhim al-Mawṣilī : 35.
Ilġāzī : 18-19.
Ilḫāns : 66.
Inālides : 80.
Iran : 8, 30-37, 46-49, 66, 71-72, 77.
Irānšahr : 30.
ʿIrāq : 29, 65, 66 (n. 6 de 65).
Iṣfahān : 8, 18, 31, 32, 47-48, 49, n. 1, 55, n. 5, 56, n. 6, 69.
al-Iṣfahānī (les fils d') :
Italie : 75, 77, 82, 84.

Justinien : 73.

Kamāl al-dīn b. al-ʿAdīm : 77.
Karḫ : 23, n. 1, 41, 42.
Kasīrāt (Banū) : 19.
Kherson : 75.
Kindī : 16, n. 6.
Kirmān : 48.

Kīš (*Ḫurāsān*) : 30 ; — *Kīš* (Golfe Persique) : 78.
Kandārī : 30.
Kūfa : 26, 35.
Kundur : 46 et n. 2.

al-Labbād : 16, n. 6.
Lādīq : 68, n. 5.
Lu'lu' (d'Alep) : 18 ; — (de Bagdad) : 39.

Maġrib : 78.
al-Mahdī : 64, n. 1.
Maḥmūd (Mirdāside) : 17.
Malikšāh : 13, 17, 44, 49, n. 1.
Mamlūks (Égypte) : 67.
al-Ma'mūn : 37, 38.
Manīšak : 30.
Maqqī b. Qurnāṣ : 18.
Marwān : II, 79.
al-Marzubān b. Muḥammad : 47.
Massignon : 33, 53.
Masʿūd (Sultan selǧukide) : 44, 45.
Masʿūd b. Nāmdār : 56.
Māwarānnahr : 30, 32, n. 4, 46.
al-Māwardī : 25.
Médine : 36.
Mekke : 77, 78.
Merv : 30, 54, n. 1, 56 et n. 6.
Mīkālī (famille des) : 55, n. 5.
Mongols : 31, 67 et n. 4.
Mossoul : 17, 19.
Mu'ayyad al-dīn al-Musayyab b. al-Ṣūfī : 13-15.
Mu'ayyad al-dīn al-Šīrāzī : 16.
Muḍar : 29, n. 1.
al-Muġanna (Barakāt b. Fāris) : 17, 18.
Muhallabides : 55, n. 5.
Muḥammad b. Ǧaʿfar : 35.
Muḥammad b. al-Ǧazzār : 13.
Muḥammad b. al-Nasawī : 41-43.
Muḥammad b. Saʿdān al-Ḥarrānī : 18-19.
Muḥammad b. Ṭāhir : 38.
Muʿizz al-dawla : 23, n. 1.
Muqaddasī : 29, 30.
al-Muqtaḍī : 64, n. 2.
al-Murtaḍī : 42.
Muslim b. Qurayš : 17.
al-Mustaʿīn : 38.
al-Mustakfī : 40.
Muʿtamid al-dawla : 42.
al-Muʿtazz : 38.

Namīrites : 57, n. 1.
Naples : 82.
Nasā : 30, 55, n. 1.
al-Nāṣir : 45, 53, 58, 61.
Naṣr (Mirdāside) : 16.
Nīsānides : 20.
Nīšāpūr : 30, 35, 46 et n. 1 et 2, 48, 54, n. 2, 55, n. 1 et 5, 56, n. 6.
Niẓām al-Mulk : 44, 55, 60, n. 3.
Nūḥ al-Nīšāpūrī : 35.
Nūr al-dīn : 13-15, 18.

Occident (musulman) : 34, n. 2.
ʿOmān : 78.

Pavie : 82.
Péchina : 77.
Poissonniers (Porte des) : 41.

Qassām al-Tarāb : 12.
al-Qaṭīʿa : 41.
Qazwin : 32, n. 3, 47, 56.
Qiliǧ Arslan : 20, n. 1.
Qirwāš : 42.
Qonya : 68, n. 5.
Qudāma : 25.
Qumm : 31, n. 2, 55, n. 1, 77, 80.
al-Qušayrī : 60, n. 3.

Rabīʿa : 29, n. 1.
Rām-Hormuz : 30.
Rayy : 30, 35, 46, 55, 56.
Reinaud : 21.
Ruḍwān : 13, 17, 18.
Ruṣāfa : 42.

Saʿdī : 20.
Saʿīd b. Badīʿ : 18.
Sālim b. Mustafād : 16.
Salmān : 62, n. 2.
Salmān b. ʿAbd al-Razzāq al-ʿAǧlānī : 18.
Samanides : 48.
Samarqand : 30, 46 et n. 2, 55, n. 1.
Sanǧar : 54, 56, n. 7.
Sanīr (Ǧabal) : 12.
Sarḫās : 30, 55, n. 1.
Sarmīn : 13.
Sāsānides : 6, 71-72, 74.
Séistān : 30, 47-48.
Selǧukides : 21, 23, n. 1, 48.
Serbedār : 66 et n. 6.
Séville : 9.
Sindbād : 46, n. 1.
Singǧār : 20, n. 3.
Sīrāf : 78.
al-Suhrawardī (Šihāb al-dīn ʿUmar) : 63, n. 1, 67, n. 1, 68.
al-Sulamī : 60, n. 3.
Sulṭān al-dawla : 41.
Sūq al-Ṣaffārīn : 41.
Sūq Yaḥyā : 42.
Sūs : 30.
Syrie : 9, 17, 25, 58, 65, 71.

Šaddādides : 47.
Šayḫ al-Islām : 56, n. 4.
Šīrāz : 67 (n. 8 de 66), 69.
al-Šuṭayṭī : 16, n. 6.

Ṣaffārides : 47.
Ṣalāḥ al-dīn (Saladin) : 20.
Sāliḥ b. Naḍar : 48.
Ṣāliḥ b. Mirdās : 16.
Ṣubḥ : 16, n. 6.
Ṣūfī (Banū l-): 13-15 et 18; voir Amīn al-dawla Ḥasan, Ṯiqat al-mulk, Mu'ayyad al-dīn al-Musayyab, Ḥaydara.
Ṣufyān : 30.

al-Tāğ al-Kafanī : 66.
Tabrīz : 54, n. 2, 66.
Taeschner : 32.
Talfitā : 12.
Tigre : 42.
Timurtāš : 19.
Tripoli : 9, 82.
Turcomans : 17.
Turkestan : 67, n. 1.
Tustar : 30.
Tutuš : 13, 17-18.
Tūzūn : 39.
Tyr : 9, 19.
Ṭarsūs : 78.
al-Ṭiqtaqa : 43.
Ṭirāz : 56, n. 7.
Ṭuġrul-Beg : 43, 56.
Ṭuġtegin : 13.
Ṭūs : 46 et n. 2, 55, n. 1.
al-Ṯaʿlabī : 60, n. 3.
Ṯiqat al-mulk b. al-Ṣūfī : 13-15.

Ubulla : 35.
ʿUkbarā : 41, 42.
Umayyades : 35.

Venise : 83.

Ward (Banū) : 78.
Wāsiṭ : 8, 37.

Yantawayh (?) : 39.
Yaʿqūb (Banū) : 20, n. 3.
Yaʿqūb b. Layṯ : 48 et n. 2.
Yarînqaš : 45.
Yémen : 78.

al-Zāhir (Fāṭimide) : 13.
Zaybak : 43.
Zanğ : 34, n. 3.
Zaranğ : 47.
Zarkūb (Nağm-i) : 67, n. 1.
Zengi : 13, 19, 20, 44.

II. INDEX DES NOMS TECHNIQUES ET DES NOMS DE COLLECTIVITÉS

ağnād : 15.
Ahl ʿAbd al-Ṣamad : 43, 44.
aḥdāṯ : 10-26, 71-76, 81, 84, 86.
Ahliyya : 30.
aḫis : 46, n. 1, 68-69.
ʿāmil : 24.
amīr : 38.
ʿAmliyya : 30.
ʿarīf : 38.
ʿArūsiyya : 30.
ʿaṣabiyya(āt) : 27-31, 39, 51, n. 2, 52 et n. 4, 53, 65, n. 2, 70, 86.
Assassins : 13, 18, 20, 32.
ʿašūrā : 41.
awbāš : 11, n. 2, 16, 36, 38, 51, n. 2, 56, n. 4, 66.
ʿayyār(ūn) : 10 et n. 1, 11, n. 2, 12, 20-22, 30, 36-37, 86; — ʿayyārī : 61 et n. 1; — voir aussi ʿiyāra.

Bakrāwāḏiyyūn : 30.
Ballāliyyūn : 29, n. 1.
Bédouins : 32, n. 3, 78, 57, n. 1.
Bektāšis : 69, n. 5.
bayt al-māl : 81.
bunduq : 63, 64, n. 1, 66, n. 6 de la p. 65, 67, n. 5.
cadi : 7-9, 79; — voir qāḍī l-fityān.
Cirque : 73, 74.
clientèles : 70, 83-84.
curiales : 8.

Dār al-wikāla : 15.
dèmes : 73.
dihqān : 12; — al-Duhayqayn : 12.
évêque : 82.

factions : 73-74.
Faḍliyyūn : 30.
fatā, fityān : 26, 32-76, 84.
fuqahā' : 79.
futuwwa : 24, 32-76, 86.

ğahbaḏ : 80.
ğimrī, ağāmira : 66 et n. 2.
ğuvānmard(ān), ğuvānmardī : 34, n. 2, 46, n. 2, 48, 72.
ġawġa : 36, n. 4.
ġāzīs : 46, 48, 78.

ḥarb : 24.
Ḥasaniyyūn : 30.
ḥimāya : 15, 22, 81.
ḥisba : 62, 79, n. 2; — voir muḥtasib.
ḥizb : 12, 17, 22, 24.

ḫafāra : 38, 40, 50.
Ḫalīliyya : 64, n. 5.
ḫarāǧ : 86.
Ḫāriǧites : 47-48.
ḫaṭīb : 79.

ʿirāṣ : 15.
isnād : 43, n. 2, 62, n. 2, 64, n. 6.
ispahbad : 54, n. 4.
ʿiyāra : 30, 36, 47, 52, n. 4, 53, 61.

kabīr : 66, n. 6 de 65.
kāfirkubāt : 38.
Karramites : 30.
kātib al-fityān : 43.
kūlī : 48, n. 2.

Lūṭīs, Ahl Lūṭ : 64, n. 1, 66 et n. 8.

Malamātiyya : 60.
marzubān : 54, n. 4.
maʿūna, voir šurṭa; — nāẓir al- : 41.
Mawlidiyya : 64, n. 5.
maẓālim : 25.
milites : 75, 76, 82-84.
muḥtasib : 21, 79; — voir ḥisba.
muqaddam : 20, 23.
Murūsiyyūn : 29.
muruwwa : 20, 34, 42.
mutaʿalliq : 70.
Muʿtazilites : 30.
muṭṭawiʿa : 12, 38, 48.

nabawiyya : 40 et n. 2, 51, n. 2, 58, 64, n. 5.
nāʾib al-raʾīs : 54, n. 2.
naqīb 23, 38; — n. des ʿAlides : 42, 54; — n. al-futuwwa : 65, n. 2.

qabāla : 80.
qāḍī l-fityān : 35, 63, n. 6, 65, n. 6.
qāʿid : 38, 40, 42.

raʿāʿ : 38.
rafīq : 63.
Rahhasiyya : 64, n. 5.
raʾīs : 8, 9, 11-24, 38, 54-56, 79, 80; — r. al-aḥdāṯ : 13-17; — r. al-balad : 13-19, 54, n. 2; — r. al-qawm: 23, n. 2; — r. al-ʿayyārīn : 41; — r. al-fityān : 44, 51, n. 2; — amīr r. : 54-55; ruʾasāʾ: 12; — riyāsa : 13, 15. 18, 19; — Dār al-riyāsa: 54, n. 2.
raʾs : 11, 23; — ahl Marw: 54, n. 1.
rasm : 15.
rifq : 40.
rind, runūd : 36, n. 5, 46, n. 2, 51, n. 2, 66, n. 2.
riyāsa, voir raʾīs.
rizq : 17.
rubayḏiyya : 38.
Rubʿiyyūn : 29.
rustaq : 40.

Saʿdiyyūn : 29 et n. 1.
Samak (ʿaṣabiyya de) : 30.
ser-i ʿayyārān : 51, n. 2, 53, n. 4.
Sāsān (Banū) : 64.
Sipahsalār: 61, n. 2.
Suhrawardiyya : 62 et n. 1.

Ṣadaq (ʿaṣabiyya de): 30.
ṣāḥib al-sūq : 80, 82.
ṣalāt : 24.
saʿlūk : 37, n. 1, 49, 58.
ṣaqʿ : 43.
ṣūfīs : 59-60, 62, 68.
ṣuqūr : 71.

šarīf : 11, 17, 22, 44, 47, 54.
šāriy : 36.
šaṭāra : 66 (n. 6 de 65), 47.
šāṭir, šuṭṭār, 11, 22, 23, n. 1, 32 (n. 5 de 31), 34, n. 3, 36, n. 5, 38, 45, 47, 51, n. 2, 66, 71.
šiḥna : 15, 21.
šubbān : 69, n. 7.
Šuhayniyya : 64.
šuhūd : 8 et n. 4, 22, n. 2, 79, 82.
šūrā : 78.
šurṭa : 7, 9-10, 21, 22, 23 et n. 1, 24-26, 39, 45, 50, 71, 86; — ṣāḥib al-š. : 9, 11; dīwān al-š. : 25.

taʿaṣṣub : 31, 32.
tafattī : 47.
tāǧir, tuǧǧār : 22, n. 2, 35.
thèmes : 75.
tunnāʾ : 22, n. 2.

ṭarīq : 43.

ʿurāt : 38.
ʿuryān : 36, n. 4.

wāǧibāt : 15.
wālī : 24.

zakāt : 81.
zuʿamāʾ : 47.

Claude Cahen

L'évolution sociale du monde musulman jusqu'au XIIe siècle face à celle du monde chrétien

In: Cahiers de civilisation médiévale. 1e année (n°4), Octobre-décembre 1958. pp. 451-463.

doi : 10.3406/ccmed.1958.1067

Claude CAHEN

L'évolution sociale du monde musulman jusqu'au XII^e siècle face à celle du monde chrétien

Tout le monde est d'accord pour reconnaître que les caractères découverts dans une société ne prennent leur pleine signification que par comparaison avec ceux d'autres sociétés ; celles-ci, par suite de leur voisinage dans le temps ou l'espace ou, plus largement, de similitudes de structure, présentant avec la première suffisamment de points communs pour que la confrontation ait un sens, et qu'on puisse alors chercher à expliquer les divergences qui néanmoins les séparent.

A cet égard il peut paraître paradoxal d'instituer une comparaison entre monde chrétien et monde musulman. Nous savons bien que, en tant que religion, l'Islam a des racines communes avec le judaïsme et le christianisme. Mais nous sommes habitués à considérer le monde musulman comme quelque chose de radicalement étranger à notre société et à notre civilisation, à tel point que, pratiquement, les étudiants d'histoire de nos universités n'en entendent presque jamais parler. L'enseignement de l'histoire musulmane est réservé aux orientalistes s'adressant aux étudiants de langues orientales, comme si, au delà de la mer Égée, depuis le moyen âge, nous n'avions plus affaire à la même humanité. Cependant, par une innovation sans précédent, les programmes de notre agrégation d'histoire ont, pour la première fois, en 1956/57, fait à l'Islam sa part légitime.

Ce n'est pas seulement parce que monde musulman et monde chrétien ont été voisins qu'il est légitime de les confronter. Ils ne se sont pas seulement rencontrés, combattus ou influencés, selon les cas et les domaines. Mais, socialement comme spirituellement, ils sont les communs héritiers du monde antique méditerranéen, dont l'aire s'est progressivement étendue. Au moment où les Arabes s'emparent de la moitié de l'Empire Byzantin, rien fondamentalement ne différencie la structure économique et sociale de la Syrie ou de la Mésopotamie, qui vont devenir musulmanes, de celle des provinces limitrophes du Bosphore, qui demeureront chrétiennes ; rien celle de la Sicile, dont les musulmans s'empareront, de celle de l'Italie méridionale, qui demeurera byzantine. Les orientalistes, habitués à faire partir de la Mecque, en Arabie, l'histoire de l'Islam comme religion, constatent qu'au cours de leurs conquêtes les Arabes ont conservé beaucoup des institutions préexistantes. Mais cela est peu dire : en réalité les peuples qui vont progressivement se convertir à l'Islam ne sont que pour minorité des Arabes ; l'histoire des peuples musulmans, c'est l'histoire des peuples qui la veille n'étaient pas musulmans et dont la conversion, quelque valeur spirituelle qu'elle ait, n'a pas bouleversé totalement du jour au lendemain les modes de vie économique et l'organisation sociale.

Le problème qui se pose à nous est donc, partant d'un passé commun, de suivre les évolutions synchroniques de divers groupes de sociétés qui s'en partagent l'héritage. Nous savons bien qu'aujourd'hui ils sont arrivés, après de longs siècles, à une différenciation importante. Il n'en faut pas conclure qu'il en ait dès l'abord été ainsi. Ce qu'il faut justement essayer de reconstituer, c'est le rythme, ce sont les modalités et les causes de cette différenciation, ce sont, tout aussi bien, les parallélismes qui, entre sociétés du même âge, ne peuvent pas ne pas exister. Peut-être de cet examen connexe résultera-t-il pour nous une invitation à reconsidérer certaines des conclusions provisoires auxquelles avaient abouti les historiens de chaque société prise séparément.

La période des xe-xiie siècles, à laquelle le Centre d'études supérieures de Civilisation médiévale de Poitiers se consacre plus particulièrement, ne pourra pas, évidemment, circonscrire rigoureusement notre enquête. Elle en marquera bien, cependant, la charnière, car, ainsi que nous le verrons, c'est alors que se dessinent, à la fois, certaines évolutions vers une convergence maxima et des orientations cependant déjà nettes vers une divergence qui, ensuite, ne fera que s'accentuer. A bien des égards, nous le constaterons, ce n'est pas la conquête arabe, c'est cette période des xie-xiie siècles qui marque le grand tournant dans l'histoire des développements comparés du monde chrétien et du monde musulman.

J'ai, jusqu'ici, dit « monde chrétien » comme s'il s'agissait d'un monde unique. Mais nous y distinguerons naturellement le monde chrétien oriental, byzantin, et le monde chrétien occidental, latino-germanique. Cette distinction est particulièrement importante en ce que l'Orient chrétien, s'il participe à la même religion que l'Occident, est, par contre, dans sa vie économique et sociale, et même à bien des égards culturelle, plus proche de l'autre Orient que de l'Occident. Méthodologiquement il nous offre donc la chance de pouvoir mieux différencier le rôle des divers facteurs que si nous ne pouvions qu'opposer face à face brutalement au monde musulman l'Europe occidentale et centrale.

Dans mon exposé, je partirai du monde musulman et insisterai davantage sur lui, parce que c'est lui que vous connaissez le moins. Mais je ne cesserai pas d'avoir présente à l'esprit cette volonté de comparaison de trois termes, sur laquelle nous essaierons de revenir à la fin pour dégager quelques conclusions provisoires.

Parler d'une société musulmane et d'une société chrétienne est, à certains égards, associer deux termes qui ne sont pas de même ordre. C'est présupposer qu'un fait religieux a pu informer des structures sociales, ou que, du moins, les caractéristiques propres d'une certaine structure sociale s'arrêtent dans le temps et l'espace là où s'arrête aussi le domaine d'une religion. Nous verrons jusqu'à quel point, différent dans les deux cas, cette conception est ou non juste pour l'Islam et la chrétienté. Mais je dois dire tout de suite que, si cette nomenclature est pratique, je pense qu'il faut d'abord essayer d'expliquer l'économico-social par lui-même, et qu'une explication par le spirituel est le plus souvent gratuite, du moins comme point de départ, parce que le contenu d'une loi religieuse, une fois donnés les points essentiels du dogme, a été dans sa période de formation précisément conditionné par le milieu social où elle s'élaborait. Sans minimiser le rôle que peut ensuite jouer cette loi, c'est donc essentiellement sur le terrain autonome du social que j'essaierai de me placer pour inaugurer notre recherche.

Une grande difficulté de toute comparaison entre deux sociétés qui ne s'expriment pas dans la même langue consiste dans la non-correspondance du vocabulaire. On ne peut simplement traduire les mots de l'une dans l'autre. Ni les institutions de fait, ni les conceptions au travers desquelles elles sont décrites, ne se recouvrent parfaitement. Nous en verrons un bon exemple à propos des mots que l'on a rendus souvent par « fief ». Cette différence de langue peut tantôt nous faire croire à des différences de faits alors qu'il n'y a que des différences de conceptions, tantôt au contraire à des similitudes de faits, parce que le même mot les exprime, alors que la réalité est distincte. Il va de soi que nous devons nous efforcer de coller aux choses et non aux noms.

Nous n'avons pas le temps de donner un tableau complet de la société musulmane à tous égards ; et je me bornerai ici à rappeler brièvement certains de ses caractères qu'il est indispensable de poser en toile de fond, mais qui n'auront pas ensuite beaucoup à nous occuper pour notre objet présent, soit qu'ils le concernent peu, soit que n'ayant guère changé au cours de la période qui nous occupe, ils interviennent par conséquent peu dans le dessin d'une évolution.

Nous laisserons de côté la cellule élémentaire de la société, la famille, non que la polygamie, restée en usage jusqu'à nos jours dans les pays musulmans, mais trouvée par les Arabes vivante avant l'Islam, et chez eux, et dans l'Iran zoroastrien, soit sans influence sur l'ensemble de la vie sociale — nous en signalerons des cas, — mais parce qu'elle n'a guère changé du début de l'Islam à nos jours ; nous signalerons seulement qu'elle est plus répandue dans l'aristocratie que dans la masse du peuple, et qu'elle est souvent plus illusoire que réelle.

Nous laisserons de côté toutes les manifestations de la vie collective que l'on peut appeler les mœurs, ainsi que les distractions, rites, fêtes, qui expriment parfois, mais ne constituent pas les structures sociales.

Enfin, des faits économiques, nous ne retiendrons ici que les ensembles qui conditionnent les structures sociales, sans entrer dans le détail des techniques. La structure des gros groupes sociaux est en effet ce qui, avant tout, du point de vue où nous nous plaçons, nous paraît fondamental.

Pour commencer il faut dire un mot de la conception musulmane de la loi et du gouvernement. La civilisation romaine avait fini par dégager une notion d'État, de loi, civils, et c'est dans cette société qu'était né le christianisme ; l'Église, par conséquent, en se constituant, n'avait jamais contesté le principe que, quelle que dût être la subordination du prince à l'idéal chrétien, il y avait un domaine propre de l'État dans l'organisation duquel l'Église n'avait pas plus à interférer que réciproquement l'État dans le sien. « Rendez à César », etc. Tout autre est le milieu où naît l'Islam. En Arabie, au temps de Mahomet, pas d'État ni rien qui y ressemble. Le Prophète, en même temps qu'il apporte la parole de Dieu, organise une communauté, et la loi qu'il impose est à la fois indication des devoirs envers Dieu et constitution des relations entre hommes. Il n'y a donc pas un domaine civil et un domaine religieux, mais un domaine unique et indissociable où les obligations des deux genres ne sont pas distinguées. Naturellement, les conquêtes arabes entraînent après Mahomet l'organisation d'un régime politique infiniment plus complexe que le sien, et d'un véritable gouvernement dont les initiatives ne peuvent être toujours commandées par les principes généraux et souvent équivoques des textes saints. Une certaine différenciation des deux domaines s'inscrit donc dans la réalité, sinon dans la doctrine. Mais elle reste considérée comme un vice, que le régime du Califat abbasside reproche aux Omayyades ses prédécesseurs, et qu'il s'efforce, au moins en apparence, de supprimer par la constitution d'un système musulman de gouvernement doctrinalement fondé. Surtout, ce qui est essentiel, c'est que la loi musulmane, en son principe, a été donnée une fois pour toutes par Dieu non seulement dans le domaine propre de la foi et du culte, comme en toute religion, mais aussi bien ici dans le domaine de la société. La loi qu'applique le gouvernement n'émane donc pas de lui, il n'en est pas le créateur, pas plus qu'aucune forme de volonté du peuple musulman dans l'intérêt duquel il est cependant censé gouverner. Les initiatives qu'il est amené en fait à prendre ne concernent en tout cas, au plus, que les secteurs de la vie collective qui touchent directement à l'intérêt gouvernemental : ordre public et défense territoriale, finances, etc. Elles n'ont guère de raison de toucher à l'organisation des relations des sujets entre eux, à la loi civile. En tout cas, le principe de la loi lui échappant, l'interprétation même de cette loi n'est nullement pour le prince, ou ses agents, un domaine réservé ou privilégié : la loi est un dépôt sacré entre les mains de la communauté entière ou, plus concrètement, des « savants » qui ont fait de son étude la vocation de leur vie. Et l'organisation d'un régime « musulman » signifie naturellement, dans une mesure plus ou moins large, l'influence politique du corps de ces « savants » et une espèce de partielle symbiose entre le régime et eux. D'autre part, la loi ne change pas, en principe, et le précédent du Prophète, la « coutume » (*sunna*), en ce sens acquiert une grande force morale.

A première vue, pour nous qui, issus de Rome et parvenus aux formes de l'Europe moderne,

sommes habitués à la notion d'un État et d'une loi absolument dissociés de la religion, il y a là entre l'Islam et la chrétienté une différence fondamentale. Il faut cependant se souvenir qu'au moyen âge la différence apparaissait beaucoup moins nette et que, là encore, l'Islam n'a guère fait que développer et ensuite conserver plus longtemps des tendances qui n'étaient pas moins nettes dans le monde chrétien environnant. Inutile d'insister sur la force morale qu'a en Europe féodale la « coutume », il est vrai laïque. Rappelons d'autre part que, suivant les idées courantes alors d'un bout à l'autre de la chrétienté, jusque vers le XIII^{e} siècle, et tout particulièrement à l'époque carolingienne en Occident, d'une part le souverain est un souverain chrétien, dont les droits et les devoirs se définissent partiellement en termes religieux, d'autre part l'Église, en fait ou en droit, a empiété sur le domaine qui était à Rome et est de nos jours domaine de l'État, soit parce qu'elle a annexé une grande partie du droit et de la juridiction privés (spécialement les affaires familiales), soit parce qu'en fait l'autorité publique, dans les villes et dans les propriétés ecclésiastiques rurales, incombe aux évêques et aux églises subalternes ou aux monastères. Lors des conquêtes arabes, qui détruisirent les cadres de l'administration centrale antérieure, les organes locaux seuls subsistèrent, et l'autorité de l'évêque se trouva renforcée, en face des représentants de l'État nouveau, encore peu enclins à intervenir dans le détail de l'administration indigène. Les musulmans pouvaient donc avoir le sentiment qu'entre leur régime et celui des chrétiens la religion différait, mais l'organisation social-religieuse, elle, beaucoup moins, dans ses principes.

Dans une société où la notion de citoyen d'un État, ou de sujet d'un souverain, n'a pas atteint tous les développements auxquels nous sommes habitués, la forme de solidarité sociale fondamentale qui marque la conscience des hommes, là où existe une religion vigoureuse, est celle de fidèles d'une même religion. Et tel est bien le cas pour l'Islam, où la notion d'une communauté éminente des croyants, face aux infidèles, survit, et, plus vigoureuse et agissante que dans la chrétienté, se superpose à tous les morcellements de la politique ou même des sectes. Cette vaste solidarité ne suffit cependant pas, d'une part parce qu'elle n'a pas partout supprimé des formes de cohésion vigoureuses héritées du passé préislamique, d'autre part parce qu'elle est trop ample pour répondre au besoin des groupements locaux. Il y a donc des sortes de solidarités privées, ou du moins tout à fait extérieures à toute structure étatique, que le grand historien sociologue Ibn Khaldoûn, vers 1400, a parfaitement dégagées dans ses illustres *Prolégomènes* sous le nom, que nous devons garder, de *'açabiya*. Le mot peut désigner, dans les groupes nomades, les solidarités et les rivalités entre tribus, avec tout le jeu de vendettas qui en découle. Mais, plus généralement, le mot apparaît aussi dans les sociétés urbaines appliqué à tous les groupements, clientèles, « factions », pour prendre un mot emprunté aux sociétés voisines romano-byzantines, qui couramment s'y entredéchirent ou tout au moins s'y distinguent. Nous aurons à revenir sur ces organisations et mouvements, mais il faut dès maintenant suggérer qu'il y a là un terrain de comparaison entre les deux groupes de sociétés, l'une, l'islamique, où la force de ces *'açabiyât* est due à la limitation du sens de l'État, l'autre, celle du Bas-Empire, où ce sens existe, mais aussi une croissante opposition de mainte population à l'hypertrophie de cet État ou à son caractère semi-étranger. Comparée à l'Europe occidentale après la progressive assimilation des Germains et des « Latins », comparée à ce que les conquêtes arabes, les Slaves, les Bulgares etc., ont laissé subsister de l'Empire Byzantin, la société des pays dominés par l'Islam se présente à nous comme caractérisée plus durablement par une remarquable bigarrure ethnique et confessionnelle, non pas seulement en raison de l'étendue du monde musulman, mais, à l'intérieur même de chaque région, comme résultat de la non-fusion d'éléments ethniquement ou religieusement hétérogènes. Ce fait est important à beaucoup d'égards, mais nous y insisterons cependant peu ici, car il ne semble pas avoir de répercussion profonde directe sur l'évolution des autres structures sociales,

dont les lignes de division, une fois passés les lendemains de la conquête arabe, ne coïncident qu'exceptionnellement avec les limites entre peuples ou familles spirituelles. On peut mettre en relation avec ce fait les structures urbaines topographiquement compartimentées ; mais le compartimentage ethnique ou confessionnel n'atteint jamais, avant la fin du moyen âge, la rigidité qu'il prendra parfois plus tard, comme pour le ghetto des villes européennes. Il y a aussi des compartimentages dans les villes chrétiennes ou musulmanes uniconfessionnelles ; c'est la preuve que ce phénomène a des causes plus larges que le cloisonnement de groupes ethniques ou spirituels.

Fondamentalement, le traitement des divers groupes dans le monde musulman et le monde chrétien était le même, en ce sens que l'interpénétration du religieux et du social était suffisante pour que chaque groupe confessionnel eût par là-même sa spécificité juridique et, à l'échelon de ses relations intérieures, son autonomie. Il y a donc une confessionnalité des lois. Par contre, s'il y a dans le monde chrétien une personnalité des lois entre groupes de même confession, mais d'origine ethnique ou sociale différente, l'Islam est là beaucoup plus unificateur, et les séparations dans la vie, dans les quartiers, qui parfois existent entre groupes de ce genre, n'ont guère de correspondant dans une différenciation des lois et coutumes.

Entre musulmans en effet, socialement, l'Islam connaît à peine de différences. Les privilèges de ce qu'on peut appeler une noblesse musulmane, c'est-à-dire des familles descendant de celle du Prophète, ne dépassent pas quelques avantages fiscaux et le droit à une administration judiciaire autonome ; la loi que cette juridiction applique est la loi commune. L'opposition là est nette avec l'Europe latino-germanique. Elle l'est beaucoup moins avec la chrétienté d'Orient, qui a hérité de Rome une noblesse de titres hiérarchisés, mais dont les membres ne constituent pas les « ordres » à statuts spéciaux des pays féodalisés. Les frontières entre les deux types sociaux ne coïncident donc pas avec celles des religions.

A l'égalitarisme de la société dominée par l'Islam il y a cependant, comme dans les « démocraties » antiques, une exception majeure : l'esclavage. Il est bien connu que la société musulmane est une société à esclaves et l'est restée jusqu'à un passé récent, lequel n'est peut-être pas tout à fait révolu dans quelques régions isolées. Il n'y a point là, à l'origine, de différence radicale avec le monde chrétien. Le monde chrétien, comme le monde zoroastrien, au moment de la conquête musulmane, et encore plusieurs siècles plus tard, pratiquait l'esclavage, héritage de l'antiquité ; et si le christianisme, comme l'Islam, soulignait l'éminente dignité égale de toute créature humaine devant Dieu, il n'en avait pas plus que lui tiré la conclusion d'une obligation de supprimer ici-bas l'esclavage : tout au plus, ici comme là, insistait-on sur l'humanisation du traitement dont on usait avec l'esclave. Nous n'entrerons pas dans le détail d'une comparaison difficile à mener dans les faits. Ce qui nous importe est de souligner quelques caractères globaux de cet esclavage, de part et d'autre.

L'esclavage en Islam n'a pas seulement, comme bien d'autres traits, duré plus longtemps qu'en chrétienté : il y a eu une plus grosse importance. J'entends que le nombre des esclaves y a été beaucoup plus considérable. Pour expliquer ce fait il n'y a pas de raison *a priori*. Simplement, l'étendue considérable des frontières sur lesquelles des razzias purent durablement être faites, et l'abondance des moyens commerciaux, sur lesquels nous reviendrons, permettant l'achat en gros de la marchandise humaine sur les divers marchés d'Europe, d'Asie et d'Afrique, contrastaient avec l'étendue limitée des frontières chrétiennes face aux infidèles, avec la faiblesse des opérations militaires possibles, avec la déficience du pouvoir d'achat, de l'Europe occidentale au moins ; ce n'est pas par hasard cependant que l'esclavage, dans le monde chrétien, est resté plus répandu dans l'Europe méditerranéenne que dans celle de l'Ouest et du Centre.

Toutefois, plus ou moins important, l'esclavage médiéval, partout où il existait (à une exception près que nous retrouverons dans un instant), différait de la forme de l'esclavage antique qu'avait développée Rome, ou plus exactement accusait et prolongeait l'évolution qui, depuis le Bas-Empire, en avait écarté le monde romain lui-même. Il était essentiellement domestique et citadin. Domestique, c'est-à-dire que l'esclave était attaché à la personne du maître, au service de sa maison ou à l'aide directe dans son travail, partie intégrante, comme femme, enfants, bêtes, du patrimoine familial, exposé certes aux humeurs et mauvais traitements du maître, mais aussi capable de partager ses sentiments et d'attirer sa sympathie et sa confiance, et recevant au moins suffisamment de soins pour ne pas être amené à une mort qui serait une perte pour le maître. Citadin, non seulement parce qu'en ville seulement il y a des marchés d'esclaves, mais parce que citadins sont les maîtres qui les acquièrent, même lorsqu'ils ont des biens ruraux ; tout au plus en trouve-t-on qui peuvent être envoyés par le maître à la garde d'un moulin, à la perception de redevances, bref à la représentation des intérêts directs du maître à la campagne. Dans le travail artisanal urbain, leur condition n'est pas toujours très différente de celle d'un salarié libre. Non seulement ils peuvent travailler dans l'échoppe du maître, mais il arrive souvent que celui-ci leur confie la gestion quasi autonome d'un petit atelier, magasin, etc., où il ne met pas habituellement les pieds, ou bien les loue à un autre maître ou à une entreprise de l'État : dans les deux cas, l'esclave a droit à se constituer un pécule personnel, qui peut n'être pas négligeable. Nombreux sont les esclaves qui parviennent ainsi, à la longue, à acheter leur liberté, nombreux par ailleurs ceux qui la reçoivent de leur maître, ce dernier posant un acte méritoire aux yeux d'Allah, en son testament ou auparavant. D'autre part, si l'esclave femme est normalement destinée à la couche de son maître, sa condition de « mère d'enfant » qui en résulte lui assure une certaine stabilité de vie, et ses enfants naissent libres comme leur père. L'hérédité servile est donc au total assez rare, et l'esclavage eût disparu, à moins que d'autres dispositions n'eussent été trouvées, sans les facilités d'acquisition dont disposa longtemps le monde musulman. L'affranchi, peu à peu mêlé à la masse du peuple musulman dont il doit avoir épousé la religion pour mériter son affranchissement, est un élément essentiel de la société musulmane. Il conserve à l'égard de la famille de son maître un lien de clientèle — un peu comparable à celui d'un fils pour son père — qui achève de souligner le caractère domestique de l'esclavage, et que nous retrouverons.

En règle générale, dans le monde musulman médiéval, il n'y a donc, pas plus que dans les pays chrétiens, de ces troupes d'esclaves travaillant dans de grandes entreprises rurales ou minières, sous la férule de gardes-chiourme, comme en avaient constitué les gros latifondiaires romains et devaient le faire encore les marchands européens de chair noire en Amérique aux temps modernes. Une seule exception, dont il faut parler parce qu'elle est illustre, mais à laquelle il faut se garder d'attribuer, comme on l'a parfois fait, une valeur représentative, alors qu'elle est un cas spécial. Dans le bas-Irâq, les gros propriétaires de la famille califale, ou de la classe des marchands de Bagdad et de Basra, s'étaient constitué, conquis sur le delta salé du Tigre et de l'Euphrate, des domaines qui d'abord produisaient du nitre et du salpêtre, et, cela ramassé, de la canne à sucre, production essentiellement industrielle et spéculative. La main-d'œuvre paysanne y étant insuffisante, leurs ressources, la facilité des liaisons avec l'Afrique orientale noire, pourvoyeuse d'esclaves, les avaient amenés à se composer des troupes d'esclaves faméliques et maltraités par leurs intendants, les Zendjs. Ceux-ci, travaillés dans la seconde moitié du IX^e^ siècle par des propagandistes religieux utilisant les aspirations démocratiques des opprimés, se soulevèrent, et quatorze ans tinrent en échec, aidés par diverses circonstances, les armées de l'Islam orthodoxe et propriétaire. Ils furent tout de même, en fin de compte, soumis et décimés. Il y a là un épisode de type spartakiste plus heureux peut-être que celui de Spartacus, car il ne semble pas que les possédants aient reconstitué au même point, après la répression, le système dont ils avaient perçu le danger pour

eux-mêmes. De toute façon, répétons-le, c'étaient là un épisode et un système, nés certes de l'existence d'une classe présentant certains points communs avec celle des latifondiaires romains, mais malgré tout exceptionnels, et certainement de plus en plus exceptionnels à mesure que nous avançons dans le temps. En un sens, on peut appeler l'épisode des Zendjs la dernière résurrection du système romain, et en même temps sa condamnation. La terre, nous le verrons, était travaillée autrement, et sans que l'aristocratie possédante eût à s'en plaindre.

Dans une autre direction, l'esclavage musulman connaîtra cependant un développement assez original : dans l'utilisation faite, comme instrument de domination politique, de la condition d'esclave du souverain. Mais nous en reparlerons plus utilement ailleurs.

Avec l'esclavage, nous avons déjà rencontré une institution sociale en relations avec une certaine organisation de l'économie. Plus généralement, avec les différents facteurs de caractérisation des sociétés musulmanes que nous venons de passer en revue, interfèrent évidemment, comme partout, les structures économiques. A cet égard, il est particulièrement nécessaire, en pays musulman, de distinguer le plat-pays de la ville.

Parler de société rurale dans le monde musulman paraît presque une gageure, en raison d'une part des différences profondes qui la séparent de ce que le mot chez nous évoquerait, d'autre part et surtout de la grande déficience des documents. Sauf, dans une certaine mesure, en Égypte, nous ne disposons pas pour le monde musulman de l'équivalent des documents d'archives avec lesquels s'est construite l'histoire économico-sociale de l'Europe, et les ouvrages susceptibles de nous renseigner, œuvre de géographes, d'historiens, de juristes, tous foncièrement citadins, ne daignent guère parler de la campagne que sous l'angle des intérêts du fisc ou du propriétaire citadin, c'est-à-dire sans pénétrer directement dans la vie de la population rurale. En réunissant, cependant, leurs renseignements, certains grands traits paraissent pouvoir être dessinés.

La carence de renseignements directs sur l'économie et la société rurales pourraient nous faire croire à leur caractère secondaire, d'autant plus que nous savons toute l'importance qu'a prise dans le monde musulman médiéval la civilisation urbaine. Bien qu'évidemment nous manquions de toute statistique, ce serait là, je crois, une illusion. Si les villes, leur industrie, leur commerce jouent assurément un rôle bien plus grand que dans l'Europe du même temps, il ne faut tout de même pas nous représenter les possibilités d'une société médiévale à l'instar de certaines de ses héritières modernes chez lesquelles le revenu de la terre et la part de la population rurale sont, par rapport à la richesse et à la population globales, peu de chose, voire presque des survivances. Dans le monde musulman médiéval considéré globalement, la majorité nette de la population reste rurale, et l'État, la grande majorité des particuliers tirent certainement encore de la terre la plus grosse part de leurs revenus. Il est donc légitime de commencer par la campagne notre examen de la société musulmane médiévale.

Au moyen âge comme de nos jours, les territoires musulmans, étirés le long des mêmes latitudes, présentent le trait commun d'un contraste entre des zones désertiques — ou subdésertiques — et de plus ou moins larges oasis. Le relief et l'altitude cependant différencient les régions, susceptibles ou non de vastes exploitations, de récoltes d'hiver en plus de celles d'été, de mise en culture ou en pâture. La forêt, moins exceptionnelle qu'aujourd'hui, est pourtant rare.

Au moyen âge comme de nos jours une différence fondamentale entre la vie rurale de l'Europe et celle des pays musulmans réside dans l'association ou la juxtaposition de l'agriculture, œuvre des sédentaires, et du grand élevage, œuvre de nomades à plus ou moins grand rayon. L'extension relative de l'agriculture sédentaire et celle de l'économie nomade n'ont cependant pas toujours été les mêmes, et leur distribution respective peut avoir une signification très différente selon les cas. Il y a des terres qui ne peuvent pas se prêter de façon rentable, dans les conditions d'un déve-

loppement technique donné, à une exploitation agricole ; en ce cas, l'apparition d'une mise en valeur pastorale est une addition à l'économie agricole des terroirs voisins cultivables. Il semble qu'on puisse affirmer que l'expansion des Arabes dans le Croissant Fertile, qui commence avant l'Islam, et se poursuit avec lui, réalise cette sorte de gain, par rapport à une antiquité qui n'avait probablement pas développé toutes les possibilités pastorales de ces territoires. L'apparition du nomade dans ces conditions peut même profiter au paysan sédentaire, avec lequel il opère des trocs (y compris celui du fumier pour l'engrais). D'autres fois, les circonstances générales peuvent provoquer une expansion du nomadisme pastoral au détriment de terroirs agricoles, donc une décadence, voire une ruine de l'agriculture. C'est ce qui se produira dans la période des XI^e^-XIII^e^ siècles. Ce que nous avons seulement pour le moment à retenir est que les pays musulmans de l'Est et de l'Ouest se présentent, d'entrée de jeu, avec une économie agricole qui continue sans rupture celle de l'antiquité, et qu'il serait absolument contraire à la réalité historique de se les représenter dans cet état de ruine rurale qui était récemment et reste souvent encore leur lot, mais qui est un fait de leur histoire tardive.

Il est bien connu au contraire que leur agriculture, sinon leur paysannerie, a dans l'ensemble connu un essor sans précédent, d'une part en raison de la diffusion à l'ensemble des pays musulmans de techniques ou de cultures connues seulement de certains d'entre eux ou de pays étrangers avec lesquels les commerçants du monde musulman se trouvèrent en rapports, d'autre part en raison des débouchés accrus créés par le développement des villes et des besoins de leurs industries. Si, de-ci de-là, la conquête arabe a pu entraîner des perturbations, nous ne risquons pas de nous tromper en affirmant que, ce moment passé, c'est à une économie rurale prospère que nous avons affaire.

Je n'insiste pas sur les aspects économiques de ce développement, qui ne m'importent ici que parce qu'il était nécessaire de les rappeler sommairement avant d'entrer dans l'examen de l'organisation sociale construite sur leur base. Cette organisation nous est présentée par les juristes musulmans dans un cadre de conceptions qui leur est propre, mais qui traduit, ou parfois élude, des réalités qui, elles, ne le sont pas.

D'après la théorie, il aurait dû n'y avoir de pleine propriété que celles des Arabes en Arabie, héritées des temps préislamiques. En fait, dans la période d'inorganisation qui suivit au début la conquête arabe, d'autres propriétés de ce type avaient été constituées dans les pays conquis. Elles n'étaient en principe astreintes à aucun impôt, bien que le musulman propriétaire dût verser, comme contribution volontaire à la communauté, une dîme, d'où le nom de « terre de dîme » donné à ce type de propriété, en même temps qu'à un autre groupe de terres, également astreint à cette dîme, et que nous retrouverons dans un instant. Ces pleines propriétés restaient cependant, en dehors d'Arabie, relativement exceptionnelles, et le gouvernement s'appliquait à les limiter, voire à les résorber.

Les anciennes propriétés des non-musulmans, dans les pays conquis, n'étaient pas représentées par le droit musulman comme étant restées intégralement des propriétés, en ce sens qu'elles étaient grevées d'un impôt foncier assez lourd, le *kharâdj*, qu'il définissait comme une espèce de loyer à la communauté musulmane, seule éminent propriétaire. En fait, cet impôt continuait simplement l'impôt foncier des régimes antérieurs à l'Islam, et les possesseurs des terres pouvaient en disposer sans aucune restriction comme d'une véritable propriété : il est certain qu'ils la considéraient, eux, comme telle, selon les définitions héritées des régimes précédents. Toutefois, une complication s'était introduite à partir du moment où un grand nombre d'entre eux avaient adopté l'Islam ; car ils s'étaient souvent crus en droit d'espérer alors la conversion de leur terre en terre de dîme. Il est évident que cette conversion aurait été désastreuse au point de vue du fisc, et le

gouvernement parvint à l'empêcher. Les terres restèrent dans la condition qu'elles avaient au moment de la conquête, indépendamment des transformations intervenues dans le statut de leurs possesseurs, et le droit se chargea de justifier la chose par la théorie du *faï'*, du bien conquis primitivement sur l'infidèle, qui devait constituer une espèce de fondation permanente au bénéfice de la communauté musulmane.

Le *faï'* n'englobait pas que des terres privées. Les terres dont, au moment de la conquête, les détenteurs avaient disparu, les anciennes propriétés publiques des États dont héritait la communauté musulmane, les zones désertiques enfin sans appropriation individuelle, ou même parfois collective, étaient biens de l'État nouveau, *çawâfî* ; deux usages pouvaient en être faits, selon que l'État en entreprenait lui-même l'exploitation par les procédés normaux des grands propriétaires privés ou transmettait cette responsabilité à des particuliers. Les concessions qu'il leur accordait en ce cas s'appelaient *qatâï'*, pluriel de *qatî'a*, littéralement « morceaux » : on devait plus tard dire, terme de même racine devenu plus connu, *iqtâ'*, c'est-à-dire, exactement, l'acte abstrait de la concession d'une telle *qatî'a*. Pratiquement, le concessionnaire jouissait sur son *iqtâ'* le plus souvent de tous les droits, mais était soumis à toutes les limitations et charges d'un ordinaire propriétaire. C'est-à-dire qu'il en avait la libre disposition économique, à charge d'en assurer personnellement ou par intermédiaire la mise en valeur, mais devait payer la dîme, comme dans le cas d'une propriété musulmane ordinaire, et d'autre part était soumis, comme tout un chacun, aux interventions de l'administration et de la justice publiques, à l'égard desquelles il ne jouissait d'aucune immunité. Je ne parle naturellement pas du cas spécial de certains territoires concédés à des notables semi-autonomes, cas qui relèvent de l'examen de l'administration et non de la propriété. Les *iqtâ'*s rentraient donc, du point de vue du fisc, dans la catégorie des *diyâ'*s, domaines, c'est-à-dire des terres de dîme, sans rien qui les distinguât des terres de dîme propriétés primitives des Arabes conquérants.

Il est nécessaire d'insister sur ces caractères de l'*iqtâ'*, dans cette période de son histoire, parce que, abusés par l'évolution postérieure de l'institution, la plupart des auteurs ont jusqu'à ces derniers temps répété la traduction du mot par « fief », c'est-à-dire par un terme technique occidental qui, on le voit, fausse absolument les idées. Non seulement l'*iqtâ'* n'a rien de féodal, puisqu'il ne confère à son détenteur aucun droit public, aucune exemption de charge publique, mais même, en certains cas, il a pu contribuer à lutter contre les tendances de l'évolution sociale à la féodalisation. Certes il y a de grands *iqtâ'*s, dont plus tard les détenteurs pourront tirer des ressources pour une émancipation de style féodal. Mais, dans l'ensemble, jusqu'au x^e siècle, la plupart des *iqtâ'*s sont de dimensions moyennes, excédant rarement celles d'un petit village, et concédés un peu indifféremment à des hommes de toute provenance, et non du tout exclusivement à des militaires de carrière ; lors même que, dans les régions frontalières, ils ont tendance à l'être davantage, il s'agit de petits biens concédés à de petits officiers, nullement de vastes territoires attribués à des chefs d'armées. Ce que le système de l'*iqtâ'* consolide est donc moins la haute aristocratie qu'une classe moyenne, ou au plus une petite aristocratie. Et si l'on veut chercher des équivalents dans le Bas-Empire et à Byzance, ce qui ressemble le plus à l'*iqtâ'* est, dans le cas courant, l'emphytéose, une emphytéose qui serait particulièrement généreuse, et, dans le cas spécial des concessions aux soldats des frontières, le « bien militaire », *stratiôtikon ktèma*, de la législation byzantine. Il est donc possible que les autochtones aient eu le sentiment de trouver dans le *muqta'* musulman l'héritier de l'emphytéote byzantin, à cela près que les grands emphytéotes byzantins avaient acquis une série d'avantages publics et d'immunités dont le *muqta'* en général ne présentait pas l'équivalent. A cet égard la conquête arabe aurait donc marqué le retour à un stade un peu antérieur de l'évolution. Nous retrouverons d'autres aspects d'un tel repli, qui n'inverse pas longtemps

le sens de l'évolution, mais la reprend quelque peu en arrière ; et nous verrons que, d'ailleurs, le phénomène n'est pas un monopole de l'Islam.

Mais, toujours dans l'ordre de la propriété, il faut parler encore des fondations qui, en Islam comme en chrétienté, se multiplient au bénéfice des institutions pieuses. Les biens des églises orientales, dont les fidèles avaient vu sans déplaisir une conquête qui les libérait de l'orthodoxie byzantine, avaient dans l'ensemble été respectés par les Arabes ; moins respectés ceux de l'Église grecque, dont les prélats souvent avaient disparu, et à la longue, dans les autres églises, même l'état des biens dut souffrir de la diminution du nombre des croyants. Mais les musulmans à leur tour dotèrent de biens leurs mosquées, écoles, etc. A vrai dire, il faut ici faire attention, car les mots de *waqf* et de *habous*, qui désignent de telles fondations, s'appliquent aussi bien à d'autres, de forme analogue, mais dont les bénéficiaires sont les simples héritiers d'un propriétaire ayant cherché à tourner par une fondation en indivis les obligations du partage successoral, ou à mettre ses biens à l'abri des confiscations du pouvoir en les plaçant sous la protection de la loi religieuse. Les deux types de *waqf* aboutissent bien à la constitution de propriétés de main-morte, mais, dans le cas de fondations au bénéfice d'institutions pieuses, seulement à la formation de vastes domaines au bénéfice d'un groupe plus ou moins large d'hommes attachés à ces fondations et comparables, à ce titre, à un clergé chrétien. Sous cette forme le *waqf* ne paraît avoir pris de réelle ampleur qu'à partir du XI^e siècle, si bien que là encore nous assisterions au développement d'une institution comparable à une institution de l'Europe chrétienne, mais relativement en retard sur elle dans son plein essor.

Tout ce que nous venons de passer en revue se situe à l'étage de la propriété ou quasi-propriété. Il peut certes arriver que le propriétaire soit en même temps le cultivateur de la terre ; mais il s'en faut qu'il en soit toujours ainsi. Dans le cas des *waqf*s, cela va de soi, dans la quasi-totalité des domaines de dîmes, *iqtâ*'s inclus bien entendu ; enfin dans les biens conservés en faire-valoir direct par l'État le travail d'exploitation est fait par des paysans non-propriétaires, dont il nous faut à présent étudier la condition. C'est presque uniquement dans la catégorie, abondante il est vrai, des terres de *kharâ-dj* que peuvent se rencontrer des cultivateurs-propriétaires.

Il peut arriver à des propriétaires citadins de faire travailler des jardins suburbains par des journaliers. Il peut arriver aussi qu'un particulier prenne à ferme, moyennant donc une redevance fixe, la culture d'un domaine auquel il apporte le matériel et la main-d'œuvre nécessaires. Plus qu'au travail direct de petits domaines, la ferme s'applique à l'entreprise de mise en valeur d'un gros domaine, pour le compte d'un propriétaire éloigné, par un fermier qui conclut directement avec les paysans ; elle ne concerne donc pas ces derniers. Ceux-ci sont, en général, considérés par le droit musulman comme des métayers, *mouzâri*'s (de *mouzâra'a*, métayage), c'est-à-dire des hommes travaillant la terre d'un propriétaire en y apportant parfois en partie, mais le plus souvent sans y apporter, les semences, outils et animaux nécessaires, et lui versant à la récolte une part proportionnelle, généralement en nature, du produit, variant selon l'apport de chacun, le rendement de la terre, la nature du travail nécessaire : pour une terre sans travail d'irrigation et de rendement normal, le métayer, s'il n'apporte que son travail, garde le quint. Dans le cas d'une terre exigeant l'irrigation par un type quelconque de machine élévatoire d'eau, le contrat prend le nom de *mousâqât*, et la règle est que le produit de la récolte soit partagé par moitié ; en général, il s'agit de vergers. Enfin le droit musulman a adopté sous le nom de *moughârasa* l'équivalent du « complant » latin, c'est-à-dire d'un type de contrat qui accorde à un particulier, à charge pour lui de créer une plantation sur la terre d'un propriétaire, la *propriété* de la moitié de la récolte à partir du moment où il s'en produit.

Tel est le vêtement juridique sous lequel les théoriciens musulmans nous présentent les choses, par référence à certains usages et termes que les Arabes avaient connus dans les oasis arabiques.

Mais ils donnent, semble-t-il, une idée un peu fausse des réalités. Tels qu'ils les définissent en effet, ces contrats devraient être à terme court, en tout cas précisé, car ils ont hérité des conditions de vie de leurs ancêtres l'horreur de contrats aléatoires ou à terme trop long pour ne pas risquer en fait de le devenir. Ils ont cependant reconnu que, normalement, pour la *mousâqât* et souvent pour la *mouzâra'a*, le contrat pouvait être oral, tacite, et non écrit ; certes, l'écrit n'a pas pour eux valeur absolue de preuve, mais en fait ici cela veut dire apparemment que l'on a affaire non pas à des situations fréquemment révisibles et révisées, mais à un établissement paysan stable par reconduction implicite. Autrement dit, *grosso modo*, il y a simplement, et cela est normal, continuation de la condition paysanne antérieure (comme le suggèrent d'ailleurs les distinctions fondamentales entre terres irriguées et non-irriguées, distinctions naturelles et attestées dans ces pays presque depuis que l'on y connaît des cultivateurs), et le *mouzâri'* est le successeur du colon du Bas-Empire.

Nous rencontrons donc la question de savoir dans quelle mesure il y a une attache, ou du moins une fixité, du paysan sur la « glèbe ». Il faut là distinguer soigneusement deux choses. Les documents nous parlent constamment, en Égypte, en Mésopotamie, de « fugitifs », dont on précise en général que la raison de « fuite » est d'échapper au percepteur. Certes, tout paysan non-musulman, comme tout autre non-musulman, est astreint au paiement d'une capitation personnelle, la *djizya*, en principe indépendante de l'impôt foncier, et pouvant donc frapper aussi bien les non-propriétaires que les propriétaires. Mais en pratique les conditions de la levée confondaient souvent les deux choses, et il ne paraît pas douteux que les « fuyards » aient fui aussi bien le *kharâdj* que la *djizya*. Dans l'ensemble les individus visés ne sont donc pas là des métayers, mais, en théorie du moins, des paysans libres et propriétaires. Il est vrai que, dans la plupart des cas, semble-t-il, dans l'Islam comme auparavant à Byzance, l'impôt était assis non pas par individu mais par communauté villageoise solidairement responsable ; aussi comprend-on que lorsque, au début du VIII^e siècle, le gouverneur al-Hadjdjâdj en Irâq avait renvoyé impitoyablement dans leurs campagnes les paysans qui voulaient venir s'établir en ville, il avait fait exception pour ceux qui laissaient chez eux des parents suffisants pour l'exploitation normale de leurs terres, et donc pour l'acquittement normal de l'impôt. C'était là la condition fondamentale, car dans la négative la solidarité communale risquait d'être un vain mot, une poignée de paysans subsistants ne pouvant en fait assurer la culture de toutes les terres ni par conséquent le versement de l'impôt foncier. La forme d' « attache à la glèbe » que nous rencontrons là est donc très nettement la continuation de celle du Bas-Empire. Il s'agit d'hommes théoriquement libres, théoriquement propriétaires, mais astreints à demeurer héréditairement, pour raison fiscale, dans la condition sociale et professionnelle de leurs pères. Il n'y a rien là d'une dépendance privée de l'ordre de celle qui en Occident conduit au servage.

Or, à côté de cette attache fiscale, il existe des formes d'attache privées, que le droit ignore en général, mais dont la réalité n'est pas moins certaine ; et là encore les parallèles dans le Bas-Empire et le haut moyen âge européen sautent aux yeux. L'origine essentielle paraît être dans l'endettement presque permanent des paysans, qu'il s'agît de petits propriétaires ne parvenant pas à payer leurs impôts en temps de récolte difficile, ou de métayers pour la même raison en retard dans le versement de leurs redevances. Pratiquement, débiteurs des notables voisins, le seul moyen pour eux de s'acquitter était le travail gratuit pour le compte de ceux-ci qui pouvaient, en cas de refus, les faire poursuivre pour dettes. L'homme était donc éminemment libre, mais son droit effectif de disposer à sa guise de son travail l'était de moins en moins. Certaines formes de recommandation et de patronat, que nous retrouverons tout à l'heure, pouvaient également jouer en ce sens.

Cela dit, il serait certainement excessif de se représenter la masse des fellahs comme indifféremment attachée d'une manière effective à la condition de chacun. Si, dans les régions rurales, on

voit mal pour quelles raisons propriétaires et paysans auraient souhaité normalement changer, ceux-là de métayers, ceux-ci de maîtres, ou même l'auraient facilement pu, si l'intérêt des uns comme des autres était là dans la fixité, en revanche il est certain que la loi musulmane permettait, et nous en connaissons des cas, l'exclusion du tenancier ; inversement, dans les régions de grosse attirance urbaine, la police n'était certainement pas suffisante pour renvoyer à la terre tous ceux qui voulaient la fuir : le fisc d'ailleurs paraît en avoir pris son parti, en conservant l'inscription du contribuable à sa localité d'origine, mais en se contentant, au bout d'un certain temps, de se faire renseigner sur son habitat effectif afin de l'y retrouver.

Pour apprécier exactement la portée des considérations qui précèdent, il faudrait pouvoir connaître la proportion entre divers types de propriété, et particulièrement entre propriété paysanne et autre. Le Bas-Empire avait été, on le sait, une période d'extension de la grande propriété au détriment de la petite, tant en Orient qu'en Occident. Les études récentes ont cependant montré que cette dernière n'avait pas décliné aussi vite ni aussi totalement qu'on le croyait ; dans beaucoup de régions d'Orient en particulier, il n'est pas douteux qu'une importante petite propriété ait subsisté au moment de la conquête arabe. Il est d'ailleurs connu qu'au même moment la politique byzantine du colonat militaire, grâce à la multiplication de la main-d'œuvre rurale permise par l'établissement de « barbares » dans l'Empire, aboutissait aussi à mettre un frein, peut-être même à imposer un recul provisoire à la grande propriété, laïque au moins. Il n'est pas probable qu'il y ait eu établissement massif d'Arabes à la terre, ni importation considérable non plus dans les pays musulmans de cultivateurs étrangers ; on n'a cependant nulle part l'impression d'une pénurie de main-d'œuvre agraire qui eût facilité le développement des *latifundia*. Pendant les trois premiers siècles de l'Islam, quelques très gros propriétaires, descendants d'Arabes conquérants ou autochtones, ont su conserver ou se tailler leur place au sein du régime ; à la différence de ceux d'Occident, ils n'habitent pas dans leurs domaines, qu'ils se contentent de faire exploiter par des fermiers ou des régisseurs, *wakîl*. Mais il y a aussi deux catégories de petits propriétaires : d'une part, dans les districts suburbains surtout, des bourgeois, qui eux non plus n'habitent pas la campagne ; d'autre part, des paysans. Le vocabulaire distingue normalement des *mouzâri*'s les propriétaires tout petits ou les plus gros, *akarâ'* et *tunnâ'* ; et, à la limite supérieure de ceux-ci, émergent ceux qu'on appelle en territoire d'influence iranienne du nom très élastique de *dihqân*, littéralement chefs de villages. Ceux-ci sont des notables ruraux, les plus gros propriétaires de la localité, mais non les propriétaires exclusifs ; ils peuvent être couramment tenus par le gouvernement pour responsables des affaires de la communauté, fiscalement surtout, mais ils n'en sont pas ce que nous appellerions des seigneurs. Un certain rapprochement s'opère souvent entre bourgeois et *dihqân*s, dont les fils vont s'éduquer en ville.

Si donc l'évolution dans le sens du renforcement de la grande propriété nous paraît relativement lente par rapport à ce que nous constaterions en Occident, il n'en reste pas moins que le sens de cette évolution est le même ; et ici intervient un usage, que les traités de droit une fois de plus ignorent, mais qui n'en est pas moins attesté dans les faits, la « recommandation, *taldjî'a* ». Comme dans le monde romano-chrétien, elle était pratiquée à tous les échelons de la société, depuis le haut notable se cherchant aux alentours du pouvoir un protecteur encore plus haut placé, jusqu'au petit paysan en quête d'un défenseur devant le fisc. Ce dernier cas surtout nous intéresse ici. Il consistait en ce qu'un particulier se mettait, lui et sa terre, sous la protection d'un propriétaire plus puissant, au nom duquel désormais la terre serait inscrite pour le fisc, et par lequel donc l'impôt serait payé, à charge naturellement pour le protégé d'aider en général son patron, et plus spécialement de le rembourser largement par des redevances qui cependant pour lui, payées en nature à des termes moins stricts, pouvaient être moins lourdes que l'impôt foncier. Sans annuler en droit la propriété du protégé, la *taldjî'a* créait cependant au protecteur un

jus in re aliena, qui limitait la libre disposition de ses biens par le protégé, et que le protecteur rapidement considérait comme une forme de propriété, transmissible etc... Dans l'état d'impuissance des petites gens, incapables de faire la preuve de leur propriété ancienne, on pouvait même arriver en fait à une simple extension de la propriété du « puissant ».

Cependant, il faut en même temps signaler que, sans parler des confiscations par le pouvoir, la persistance des partages successoraux, de droit tant romain qu'arabe-musulman, limitait, sauf sous la forme déjà vue du *waqf,* la solidité de la grande propriété.

Mais la réalité n'en est pas moins attestée, *a contrario,* par les révoltes paysannes, sur lesquelles nous n'avons pas le temps d'insister, mais qui sont un des traits, souvent un peu masqués par l'intervention de dissensions religieuses les recouvrant, de l'histoire des premiers siècles musulmans, particulièrement en Iran ou au Maghreb. L'opposition était entre paysans misérables et gros propriétaires, mais par là-même aussi entre campagne et ville : la ville est en effet, dans l'économie d'alors, essentiellement l'exploiteuse, infiniment moins la pourvoyeuse de la campagne. La campagne la nourrit, la ville ne lui envoie pratiquement que le gendarme et le percepteur.

Par contre, et ce sera notre dernier trait, il n'y a pas, sauf l'exception déjà étudiée des Zendjs irâqiens du IXe siècle, de question d'esclavage rural.

Dans l'ensemble donc, la condition des terres et de ceux qui la possédaient ou la travaillaient se présente, aux premiers siècles de l'Islam, en continuité et parallélisme avec ce qu'elle était dans les régimes antérieurs ou voisins. Le sens de l'évolution n'y a pas été durablement renversé, mais elle a repris, après la conquête arabe, un peu en retrait sur le point où elle était parvenue auparavant. Ceci oppose l'Orient à l'Occident, mais moins l'Islam à Byzance, où, dans un arrangement évidemment différent pour le détail, un cran d'arrêt comparable est pourtant marqué.

(à suivre)

Claude Cahen

L'évolution sociale du monde musulman jusqu'au XIIe siècle face à celle du monde chrétien (fin)

In: Cahiers de civilisation médiévale. 2e année (n°5), Janvier-mars 1959. pp. 37-52.

doi : 10.3406/ccmed.1959.1081

Claude CAHEN

L'évolution sociale du monde musulman jusqu'au XII[e] siècle face à celle du monde chrétien

(fin)

Si l'économie rurale reste pour la masse de la population la principale pourvoyeuse, ce n'en est pas moins par le développement de la vie urbaine que l'Islam, au haut moyen âge, se distingue de la plus grande partie de l'Europe au même moment. Ce remarquable essor est volontiers souligné par les auteurs qui écrivent sur la civilisation musulmane, mais, en même temps, ils portent sur ces villes une appréciation péjorative, en les présentant comme des agglomérations sans organisation et sans âme propre. Je ne crois pas que cette optique soit tout à fait juste, et nous allons le voir en abordant successivement quelques-uns des problèmes que pose la société urbaine dans les pays musulmans médiévaux.

La distinction que nous avons opérée entre ville et campagne, légitime du point de vue social et économique, n'en pourrait pas moins être récusée par un juriste, en ce que le droit musulman, de même qu'il ignore pratiquement toutes distinctions légales entre individus musulmans, n'opère aucune discrimination entre citadins et autres, ne considère jamais, autrement dit, la ville et ses habitants comme un corps propre ayant son statut spécial. Mais, en un sens, ce qu'il ignore c'est plutôt le plat pays. Car jamais peut-être plus qu'en Islam — et avec une apparence de paradoxe pour cette civilisation issue, par un côté, de Bédouins du désert, — la civilisation ne s'est autant identifiée avec la ville. Le gouvernement et les propriétaires connaissent la campagne comme pourvoyeuse d'impôt et de vivres, mais c'est en ville que tous résident, en ville et en ville seulement qu'il y a une administration, une justice, un culte religieux, une culture de l'esprit, un commerce, une industrie. Certes, rien de « municipal » dans le principe, car il s'agit du régime en général et non de chaque ville en particulier ; et l'on comprend donc que la ville individuelle, comme telle, échappe à l'attention du juriste, on comprend même que le chroniqueur, dans la ville, voie davantage les proches du gouvernement que les bourgeois et le menu peuple, et qu'ainsi ces derniers restent assez difficiles à saisir dans leur vie réelle. Malgré tout l'importance de l'agglomération urbaine ne prête pas à contestation.

Elle y prête si peu qu'on a peut-être parfois même exagéré l'ampleur de l'urbanisation musulmane. Les parties du monde antique qui sont tombées entre les mains des Arabes étaient déjà en fait parmi les plus urbanisées et certaines, comme la Syrie, avaient apparemment fait leur plein, puisque les Arabes n'ont rien pu y ajouter d'appréciable. Ailleurs ils ont effectué des fondations de villes neuves, simples garnisons d'abord, vite promues au rang de métropoles actives et durables. A celles des premiers conquérants se sont ensuite ajoutées les créations princières, Bagdad, Fés, le Caire, etc.

D'autres villes, qui existaient avant les Arabes, ont atteint un développement qu'elles n'avaient jamais connu : Damas, Cordoue, pour se borner à deux cas frappants. Cela dit, il reste que l'urbanisation, malgré ses progrès, a été inégale, que des régions, même celles où existent une ou deux grosses villes, comme l'Égypte, sont restées fondamentalement rurales, que l'essor de certaines villes a été temporaire et parfois artificiel, dû à la présence momentanée d'une dynastie (Damas, Samarra), enfin que certaines des villes neuves créées l'ont été au détriment, en fait sinon en intention, de villes anciennes : Bagdad, de Ctésiphon ; Kairouan, de Carthage ; que le progrès d'autres s'est fait de même au détriment d'agglomérations plus anciennes, Alep, d'Antioche, par exemple. Enfin l'aura des *Mille et une nuits* entraîne peut-être certains esprits à des appréciations numériques imprudentes, aucune donnée sérieuse ne permettant de préciser vraiment le chiffre de la population d'une ville comme Bagdad, en particulier.

Tout cela dit, si nous comparons le monde musulman à l'Occident, il est bien évident que l'opposition est flagrante. Une seule ville, de toute la chrétienté, peut être comparée à Bagdad ou au Caire, et c'est Constantinople, en Orient, vivant de ses relations avec l'Orient. Hors même les grosses agglomérations, il y a des masses de villes moyennes et petites, à une époque où l'Europe n'a plus ou n'a encore que d'insignifiantes bourgades. Il ne faudrait tout de même pas que cette opposition nous empêchât, comme il semble qu'on s'y soit trop laissé aller, de traiter de l'histoire des sociétés urbaines musulmanes médiévales comme d'un élément de l'histoire urbaine médiévale en général, en instituant, entre les villes héritières de l'antiquité, les comparaisons qui peuvent être valables.

On a fait parfois des comparaisons, mais qui ne me semblent pas pertinentes. Partant du tableau donné par les villes musulmanes modernes là où les transformations dues à l'Europe ne les ont pas touchées, on oppose une ville musulmane éternelle, d'une part à la cité antique, d'autre part à la commune européenne médiévale, pour constater que la première n'a pas les institutions spécifiques, la bonne organisation édilitaire, la classe bourgeoise caractéristique de celle-là ou de celle-ci : autrement dit, qu'elle est une agglomération, et non une cité. Et on le montre plus concrètement en opposant le plan de la ville antique, aux grandes artères bien tracées et régulières, à celui de la ville musulmane, cloisonnée, pleine d'impasses, de barrières et de coupe-gorge.

Par ailleurs, comme les Arabes ont fondé des villes neuves, on parle de la ville musulmane par opposition aux autres, et on essaye d'en trouver les caractères propres, parmi lesquels évidemment figure la mosquée, comme figurerait la cathédrale dans une ville épiscopale chrétienne.

Je pense qu'il y a là deux erreurs. Certes il y a eu des villes fondées par les Arabes, avec des caractères d'ailleurs moins dus à l'Islam qu'à la structure tribale arabe et aux besoins d'une garnison : en cela se rapprochant des camps romains que les Arabes pouvaient connaître sur le *limes* syrien. Mais ces villes ne sont pas restées longtemps telles ; elles ont évolué, au contact des villes voisines, selon leurs besoins nouveaux, et grâce à l'afflux d'indigènes ayant, eux, des traditions urbaines non arabes. La distinction entre elles et les anciennes villes simplement conquises par les Arabes a donc diminué. Et en fin de compte les villes que nous appelons villes musulmanes sont pour majorité les héritières directes ou indirectes des villes de l'antiquité non arabe et non musulmane (il est d'ailleurs frappant qu'elles ne ressemblent pas à la Mecque).

D'autre part, il n'est pas d'une saine méthode historique de comparer la ville musulmane à la cité antique des temps hellénico-romains proprement dits ou à la commune européenne. La cité antique a été conçue avant la formation des grands empires centralisés, même si elle a quelque temps survécu à l'échelle municipale, pendant leur développement. La commune européenne est née dans la carence de tout État au milieu d'une féodalité rurale. Ce n'est aucune de ces villes-là

que les musulmans, lors de leur conquête, ont connue et assumée. Ils constituent, eux, un empire centralisé, du moins au bout de quelque temps, succédant à d'autres empires centralisés. Je n'insiste pas sur l'aspect archéologique, encore que je tienne à dire qu'il est illusoire d'imaginer toutes les villes d'Orient comme ayant été dès l'origine ou étant restées en tout cas, au cours de leurs agrandissements ou rétrécissements, conformes aux beaux plans géométriques des architectes hellénistiques ; inversement il est absolument faux d'imaginer les créations ou les développements urbains musulmans comme ayant été conçus sans aucun souci d'urbanisme, même si ces soucis ne sont pas exactement les mêmes que ceux de ces architectes antiques. Mais laissant cet aspect des choses, encore qu'il traduise des réalités sociales, nous attachant seulement aux institutions, il nous faut nous souvenir que la ville byzantine, pour ne pas parler des autres, est une ville dont les magistratures municipales achèvent de mourir devant l'empiétement progressif des agents nommés par l'État et la constitution des gouvernements provinciaux militaires. Rien ne permet de penser, dans l'état actuel de nos connaissances, qu'il ait survécu davantage d'institutions et d'esprit municipal dans les villes byzantines du VIII^{e} siècle et au-delà ; mais rien non plus, et sur cela nous reviendrons car c'est essentiel, rien ne permet de dire que, quand certaines circonstances le permettent, il en ait moins survécu dans les villes dites musulmanes que dans leurs homologues chrétiennes là où ces mêmes conditions sont remplies. C'est aux villes byzantines, c'est même aux villes de l'Italie méditerranéenne, parce que nous sommes mieux renseignés sur elles, qu'il faut comparer, et entre localités de taille équivalente, les villes de la société musulmane médiévale. Et c'est ce que je voudrais essayer de faire en choisissant quelques problèmes.

Abstraction faite, dans les grandes capitales, des garnisons et de tous les éléments constitutifs de la Cour et de la résidence du souverain, une ville musulmane comprend une bourgeoisie « intellectuelle », administrative et marchande, et un abondant petit peuple travailleur. L'essor de la bourgeoisie, même s'il n'y a pas de statut propre de bourgeoisie, est un grand fait de cette société. Il est lié à l'essor des administrations, des institutions spirituelles, et surtout du commerce à grand rayon, qui donne aux premières, à côté de la terre, une partie de leurs moyens matériels d'existence.

La bourgeoisie administrative, la bourgeoisie intellectuelle et la bourgeoisie marchande appartiennent, primitivement, aux mêmes milieux, en ce que leurs membres sont en général issus des mêmes familles, malgré l'esprit de corps qui très vite distingue l'une de l'autre les trois catégories. Particulièrement originale et consciente d'elle-même est — on peut presque l'appeler ainsi — la caste des fonctionnaires, ou, en traduisant plus littéralement, des scribes, *kuttâb*, dont l'influence, non seulement sur le gouvernement, mais sur la culture musulmane, est considérable. Un certain parallèle en pourrait être trouvé dans d'autres monarchies orientales et à Byzance, non dans l'Europe occidentale du haut moyen âge qui n'a pas d'administration digne de ce nom. Les *kuttâb*, qui représentent des préoccupations sinon laïques, du moins administratives, s'opposent, au cours des premiers siècles, dans une certaine mesure, aux milieux intellectuels ou, disons plus exactement, des savants, savants surtout dans les choses de la foi, parmi lesquels se recrutent les cadis. Ceux-ci acquerront aussi un esprit de corps vigoureux, mais surtout à partir du moment, relativement tardif, où le développement des *waqfs* leur permettra d'avoir des moyens matériels d'existence autonomes. Il faudrait également faire une certaine place, à côté d'eux, aux membres de carrières que nous dirions libérales, tels les médecins, d'esprit scientifique beaucoup plus profane, et qui constituent encore un milieu différent, bien que vivant, eux aussi, souvent de l'intérêt des princes ou des revenus de fondations pieuses.

Quant à la bourgeoisie marchande, il faut, sans que la ligne de démarcation soit extrêmement claire et nette, y distinguer en gros une haute bourgeoisie, faite de riches marchands, surtout d'étoffes, qui ne participent pas au commerce de détail, mais qui, voyageant eux-mêmes ou agissant par pro-

curation, se livrent au grand commerce international ; — et une petite bourgeoisie, qui mérite à peine ce nom, de boutiquiers et d'artisans, dans les métiers organisés et reconnus. En dessous encore, il y a un abondant petit peuple, difficile à définir, qui comprend des travailleurs subalternes au service des maîtres artisans, des gens de métiers mal définis et non reconnus, des chômeurs et des éléments flottants, sûrement nombreux. L'origine sociale lointaine n'a plus grand rôle en cette division, et l'on pourrait trouver, dans les hautes comme dans les basses catégories, d'anciens affranchis. Il faut naturellement rappeler la présence des esclaves, eux-mêmes très différenciés selon le milieu auquel appartiennent leurs maîtres.

Dans l'impossibilité d'aborder, cela va de soi, tous les problèmes que posent ces divers éléments de la population urbaine, je voudrais évoquer d'abord ceux, connexes, des organisations professionnelles et des mouvements et organisations populaires non professionnels. Nous aboutirons par là à des réflexions sur certains aspects des institutions urbaines et sur l'esprit municipal.

Le problème de la nature de l'organisation des métiers dans les premiers siècles de l'Islam est très délicat, et les travaux qui lui ont été consacrés ne l'ont pas toujours simplifié. Ces travaux sont souvent partis, ce qui est légitime à condition d'avoir conscience des précautions que cette méthode impose, des renseignements relativement précis et copieux que l'on peut avoir sur les métiers modernes, pour conclure, sous l'influence de l'idée plus ou moins consciente du fameux « immobilisme » de l'Orient, à l'organisation des métiers médiévaux. A vrai dire, pour le moyen âge, nous disposons de sources de renseignements utiles dans ce qu'on appelle les traités de *hisba*, rédigés pour le personnage, le *mouhtasib*, dont nous reparlerons, auquel incombait la surveillance des métiers. Mais ces traités eux-mêmes sont tardifs, et, jusqu'à présent du moins, aucun ne nous a renseignés sur la période antérieure au XI^e^ siècle, période qui est, justement, celle sur laquelle planent les doutes les plus graves.

En gros, la question est la suivante : les métiers des premiers siècles de l'Islam relèvent-ils, comme aux temps modernes, d'organisations que nous pouvons dans une certaine mesure comparer à nos corporations européennes médiévales par leur autonomie et la richesse de leur vie sociale intérieure, ou surtout d'une administration par en haut, comme c'était le cas des collèges professionnels du Bas-Empire romain ? Sans forcer l'opposition entre les deux formes d'organisation, nous voyons que nous avons là dans le domaine musulman un problème équivalent à celui que se sont posé pour l'Europe bien des érudits, celui du passage des formes antiques aux formes médiévales de l'organisation professionnelle, et de la chronologie de ce passage. Il n'y a naturellement pas là la possibilité, comme en Europe, d'une discontinuité.

L'existence d'une organisation professionnelle n'est pas contestable. D'abord, puisqu'il en existait à Byzance et dans l'Empire sassanide, il serait *a priori* invraisemblable que les Arabes aient bouleversé un secteur de l'organisation sociale auquel ils étaient primitivement presque complètement étrangers. Mais dans les villes musulmanes médiévales comme dans les modernes et comme dans les villes chrétiennes médiévales, il y a pour la plupart des métiers une localisation topographique fixe : à chacun son *souq*. Le *mouhtasib* qui, sous la responsabilité supérieure du cadi, est chargé du contrôle des métiers, est assisté, pour la plupart d'entre eux, semble-t-il, d'un préposé spécial, *amîn* ou *'arîf*. Et il y a des règlements propres à chaque métier.

Le métier ainsi individualisé est-il une personne morale ? Il est certain qu'il existe, dans les plus élevés d'entre eux, une certaine fierté d'y appartenir, qui se manifeste par le fait que leurs membres joignent à leur nom le surnom indiquant cette appartenance, comme les Arabes de pure souche celui de leur tribu d'origine. Légalement aussi, le métier a une personnalité reconnue en face de la justice : le droit pénal musulman établissait, en cas d'attentat, un dédommagement matériel payé

à la victime ou, si elle était morte ou n'était pas libre ou majeure, au groupe social auquel elle appartenait : à la tribu, dans le cas des Bédouins, et des Arabes en général aux premiers temps de la conquête ; plus couramment, au service public, armée ou corps des fonctionnaires, ou bien aussi au corps de métier, administrativement reconnu ou enregistré, pour tous ceux pour qui ne jouait pas une appartenance tribale effective.

On ne saurait dire, cependant, que tout cela constitue en aucune façon une corporation au sens propre du mot. Le *mouhtasib*, dont nous avons parlé et qui représente, dans le cadre de chaque ville, le contrôle des métiers, n'émane nullement d'eux : il est un fonctionnaire, nommé par le gouvernement et quelque peu subordonné au cadi. Officiellement il est un agent de la loi religieuse, chargé de faire respecter en tous domaines la moralité publique : tenue des femmes, assistance au culte, honnêteté professionnelle. Concrètement, c'est au contrôle des métiers qu'est consacré le plus clair de son activité, et là il est l'héritier, qu'on a cherché seulement à intégrer à un cadre islamique, d'un magistrat antique, tel que l'agoranome hellénistique : la continuité entre les deux n'est guère douteuse. Les règlements qu'il est chargé d'appliquer sont des règlements de l'administration, ou au moins sont officialisés par elle. Certes il y a avantage à ce qu'il touche par son expérience personnelle aux milieux marchands, à ce que les *amîn* et *'arîf* soient des marchands, à ce que les règlements tiennent compte des besoins des marchands : il n'en allait pas autrement dans les collèges romains.

Aux temps modernes cependant, la vie propre des organisations professionnelles apparaît suffisante pour qu'on puisse à leur propos parler de corporations. Dans beaucoup d'entre elles, l'entrée d'un adepte nouveau est accompagnée de rites initiatiques qui présentent des parentés non niables avec les rites que comportait l'entrée dans certaines sectes hérétiques, comme celle des Qarmates, ou dans certaines autres organisations populaires, dites de *foutouwwa*, dont nous reparlerons dans un instant. Or nous avons des raisons de supposer que les Qarmates cherchaient à toucher les milieux populaires et artisanaux, auxquels une encyclopédie fameuse, issue de leur milieu, fait une place assez remarquable dans la littérature médiévale. Les organisations de *foutouwwa* remontent, dans l'Islam, à une période assez ancienne, et les Qarmates également : au IXe siècle nous les trouvons les uns et les autres en pleine lumière. On a donc pu supposer sans légèreté que les formes de vie corporatives attestées plus tard et présentant avec eux des parentés certaines remontent, elles aussi, à cette période et ont subi leur influence. A l'heure actuelle, je ne crois pas que l'on puisse considérer la chose comme prouvée. Nous possédons de très nombreux récits de mouvements et de troubles urbains : il est tout à fait exceptionnel qu'on nous signale les mécontents agissant par catégories professionnelles. Par contre, nous les voyons souvent opérer par groupements qui ne sont pas professionnellement constitués. Il me semble que si nous avions affaire à une organisation corporative véritable, comparable à celle de nos villes européennes du bas moyen âge, il n'en irait pas ainsi. Et j'incline donc à croire que, comme c'est le cas à Byzance et, semble-t-il, en Italie même non byzantine jusque vers le XIe siècle, nous avons affaire *grosso modo* à une prolongation du système collégial romain, et que les caractères différents que l'on relève dans les corporations musulmanes modernes résultent d'influences postérieures, sur lesquelles je ne peux m'étendre ici.

Je voudrais donc maintenant dire un mot de certaines formes que revêtent les mouvements et oppositions populaires dans ces villes musulmanes. Mais là encore nous nous trouvons devant un problème très délicat. C'est par le biais des organisations de *foutouwwa* qu'on a jusqu'ici surtout abordé l'étude de ces mouvements, en raison de la documentation accessible. Mais, comme cette documentation porte plutôt sur des développements idéologiques ou des rites initiatiques tels qu'ils se présentent dans les organisations de *foutouwwa* tardives, on a moins fait attention, et il est beaucoup plus difficile de l'apprécier, à ce que ces organisations représentent socialement, surtout dans

les premiers siècles ; il est malaisé de mettre d'accord les informations de chroniques nous les décrivant sous les formes d'agitateurs violents, et celles des traités spéciaux évoquant l'image de travailleurs quasi mystiques.

On appelait dans l'ancien Islam *fatâ*, pluriuel *fityân*, les jeunes gens, mais plus spécialement les jeunes gens possédant les qualités considérées comme caractéristiques de la jeunesse ou particulièrement souhaitables en elle : bravoure, générosité, comme attitudes individuelles, indépendantes de tout lien social et de toute réflexion religieuse. Plus tard, on appellera *foutouwwa* cette vertu propre, par opposition à la *mourouwwa*, la virilité, vertu plus intérieure de l'âge mûr.

A partir du VIII^e siècle, nous entendons parler d'autre part de groupes de *fityân*, hommes de milieux ethniques, sociaux, peut-être même confessionnels variés, qui, en dehors de toute attache familiale (ils sont célibataires), professionnelle (même s'ils exercent individuellement une profession) ou tribale, s'associent pour mener ensemble la vie la plus agréable possible, dans un esprit de solidarité, de camaraderie, de dévouement mutuel. Programme encore a-social et a-religieux (je ne dis pas anti-). Il est difficile de concevoir que de tels *fityân* aient été extrêmement nombreux.

D'autre part, en Iran et en Mésopotamie surtout, on nous parle de groupes d'hommes auxquels on donne des noms péjoratifs variés, dont le plus connu, qu'ils paraissent avoir relevé avec fierté comme chez nous d'autres celui de « sans-culottes », est celui de *'ayyâr* qui exprime l'idée de vagabondage, d'existence hors des cadres officiels. Ce sont, apparemment surtout, au début, de pauvres hères, de ces hommes qui, même s'ils travaillent, n'appartiennent pas à de grands métiers organisés et reconnus. Quand le régime est solide, on en parle peu ; mais, en cas de crise, ils sortent de leur obscurité, terrorisent les beaux quartiers, ou se font payer, sous le nom de «protection», pour ne pas y effectuer de déprédation, des dédommagements préalables. Ils forment des troupes toutes prêtes, encore que mal équipées, pour les chefs de partis politiques ou religieux ou les prétendants en quête de soldats.

Rien *a priori* ne nous inciterait à rapprocher *'ayyâr*s et *fityân*, si des textes irrécusables et multiples ne précisaient que les mêmes hommes sont souvent indifféremment qualifiés de l'un ou de l'autre nom. Il s'agit évidemment, dans les deux images, de « hors-la-loi », au sens propre, d'hommes en marge de la société ; nous savons que les *fityân* admettent le vol, pourvu qu'il soit dans l'intérêt du groupe et opéré chevaleresquement (pas aux dépens de pauvres ni de faibles), donc comme une sorte d'élémentaire récupération de classe. Réciproquement, on conçoit très bien qu'entre *'ayyar*s ait régné une certaine forme de solidarité du type de la *foutouwwa*. Bref, nous arrivons à l'idée de *fityân* qui seraient tout simplement les *'ayyâr*s en temps de calme, ou peut-être les noyaux, les cadres autour desquels s'agglomèrent les masses plus nombreuses et moins exactement organisées des *'ayyâr*s.

A Bagdad, sur laquelle notre documentation est de loin la plus importante, les *'ayyâr*s apparaissent, aux IX^e et X^e siècles, comme de perpétuels trublions issus du bas peuple, et, dans cette ville où la police, la *chorta*, est forte, leur ambition est souvent, semble-t-il, d'y être incorporés, moins pour le traitement à toucher qu'en vue de la neutraliser. Mais dans les autres villes le tableau paraît assez différent. Là il y a peu de police étrangère à la ville : c'est dans la population même qu'est recrutée la petite force qui assure le minimum de sécurité publique. Il est facile de comprendre que les *'ayyâr*s en forment l'élément effectif principal. Mais du même coup il est facile aussi de comprendre qu'ils n'apparaissent plus comme des opposants systématiques à l'autorité locale, qu'au contraire ils sont plus ou moins soutenus et enregimentés par l'aristocratie locale, pour autant que celle-ci éprouve le besoin de résister aux agents d'un gouvernement lointain, et pour elle souvent presque étranger. Il y a dans ces villes un homme, le *raîs*, qui est le chef des *fityân-'ayyar*s, et qui en même

temps apparaît comme une espèce de commandant officiel de milice citadine, voire, quelquefois, une espèce de maire de la ville. Loin que la bourgeoisie le regarde de travers, c'est dans les familles bourgeoises qu'il se recrute, et les bourgeois participent largement à la *'iyâra*, à l'organisation ou à l'esprit des *'ayyârs*. Forme, en somme, élémentaire d'un certain esprit d'autonomisme urbain. Et, à Bagdad même, lors des crises qui, aux XIe et XIIe siècles, y secoueront l'autorité, on verra des membres de l'aristocratie adhérer à la *foutouwwa*, une *foutouwwa*, il est vrai, à laquelle, réciproquement, leur adhésion confère certaines préoccupations culturelles et religieuses que les premiers adeptes n'avaient pas. Jusqu'au jour où, à la fin du XIIe siècle, on verra un calife lui-même adhérer à la *foutouwwa*, mais en même temps s'en constituer le grand maître et essayer d'en faire, dans un esprit nouveau, un instrument d'organisation des diverses couches sociales.

Ni en Égypte ni en Occident musulman les textes ne nous signalent avant le XIIIe siècle l'intervention de *'ayyars* ou de *fityân*. En Syrie et en haute Mésopotamie non plus ; mais là on nous parle d'autre chose, qui est évidemment du même genre : d'*ahdâth*, c'est-à-dire littéralement aussi de jeunes hommes mais qui, en fait, nous sont présentés directement sous la forme de milices citadines à peu près officielles. Leur recrutement local leur donne aussi souvent, dans les crises du Xe au XIIe siècle, une attitude d'opposition, analogue à celle des gardes nationaux auxquels un érudit de 1848 les avait, non sans quelque raison, comparés. Ils ont à leur tête, eux aussi, un *raîs*, issu de grandes familles locales, parfois presque dynastiquement, et qui, à Alep, à Damas, en quelques autres villes, apparaît, plus nettement que dans le cas du *raîs* des *fityân* iraniens, comme le *raîs* de la ville, comme une espèce de maire. Il y a cependant différence avec les *fityân* en ce que, dans le cas des *ahdâth*, on ne nous parle pas de formes de groupements privés ni de développements idéologiques autour de la notion de *foutouwwa*.

Quoi qu'il en soit, ce tableau, si incertain, si incomplet et sommaire soit-il, nous donne le sentiment de populations urbaines qui ne sont pas du tout des sujettes passives et indifférenciées d'un pouvoir princier, mais qui cherchent à sauvegarder ou conquérir une certaine autonomie. Naturellement, cela s'accompagne de luttes, à l'intérieur de la ville, qui peuvent correspondre à des luttes entre quartiers, entre groupes religieux divers (à l'intérieur de l'Islam). L'histoire des villes est pleine de *'açabiya*, de factions, au sens que j'évoquais en commençant. Les notables s'opposent aux notables et, si l'on voit parfois un *raîs* prendre le pouvoir dans une ville, on voit aussi parfois la même chose se produire, grâce à la force des clientèles, au bénéfice du juriste chef d'une école religieuse, ou d'un cadi ; car le cadi, bien que personnage officiel du régime, est de plus en plus de recrutement bourgeois local (aucun autre ne pourrait en fait juger) ; et au XIe siècle, par exemple, on voit Tripoli en Syrie, Séville en Espagne devenir l'apanage de familles de cadis.

On me dira : tout cela, ce n'est pas la cité antique et ce n'est pas la commune médiévale. Mais, je l'ai déjà dit, la cité antique, à Byzance, n'existe plus, et la commune, en Europe, pas avant la fin du XIe siècle. Si nous comparons synchroniquement les villes musulmanes aux villes byzantines, malheureusement mal connues hors du cas forcément exceptionnel de Constantinople, si nous les comparons aux villes italiennes du haut moyen âge, qu'on commence à mieux connaître, constatons-nous une opposition analogue ? Absolument pas, me semble-t-il. Si l'ancienne organisation officielle des factions, des Bleus et des Verts, n'existe plus qu'à Constantinople, et là même diminuée, les milices urbaines, d'un recrutement il est vrai plus aristocratique, sont dans les villes de l'Italie byzantine l'élément dominant de la vie intérieure. On assiste aussi, à travers les villes de toute l'Italie, à des luttes entre quartiers, entre partis, de style comparable aux luttes des villes musulmanes en ce que des organisations professionnelles populaires n'y interviennent pas encore. Là aussi, à Amalfi, à Naples, etc., on voit des familles locales, dans les lacunes du réseau naissant des seigneuries, prendre le pouvoir, et s'il ne s'agit pas là d'un cadi, il s'agit souvent d'un évêque,

c'est-à-dire, à certains égards, son correspondant chrétien. Je ne veux pas pousser la comparaison. Dans le détail, on ne peut la suivre. Mais ce qui nous importe n'est pas le détail, c'est l'orientation d'ensemble, l'âge approximatif dans l'évolution. Compte tenu de la différence des possibilités qu'offrent aux villes les régimes généraux du monde musulman ou du monde chrétien, il me semble que les villes dites musulmanes sont bien du même âge que les villes chrétiennes leurs contemporaines et qu'ainsi, c'est dans une certaine mesure une erreur de parler de villes musulmanes et de villes chrétiennes, qu'il vaudrait mieux parler de villes du haut moyen âge péri-méditerranéen, florissantes là, chétives ici, intégrées là souvent dans une administration impériale et ici ignorant tout d'une telle intégration, différentes certes donc à maints égards : synchroniques tout de même aussi, et non seulement à la façon extérieure d'une numérotation d'années, mais par certains facteurs d'orientation profonde. C'est plus tard que les différences s'accentueront, à cause des initiatives propres de beaucoup de villes européennes dans leurs conditions d'existence à elles (pas de toutes, d'ailleurs : regardons l'Italie méridionale, justement) et de la courbe différente que prendra l'histoire musulmane. Nous dessinerons maintenant sommairement les commencements de cette courbe nouvelle.

***

Le régime social, dont nous avons dessiné sommairement quelques traits, subit à partir du Xe siècle une série de transformations assez profondes ; l'origine directe de ces transformations, que nous devons maintenant essayer d'indiquer, réside surtout dans les conditions militaires.

Les Arabes qui, au VIIe siècle, avaient fait la conquête musulmane, étaient de quelconques individus du peuple arabe ; au bout d'un certain temps de campagne, ils retournaient à leur vie normale, autrement dit ce n'étaient pas des militaires professionnels, il n'y avait pas de coupure à ce moment entre une catégorie militaire et le reste de la population conquérante. Cependant, l'étendue même des conquêtes, les difficultés croissantes de la guerre et la complication de la technique militaire, enfin et peut-être surtout les luttes internes entre Arabes avaient ensuite provoqué peu à peu une évolution vers la constitution de corps de troupes professionnels, puis, à partir de l'avènement du califat abbasside au milieu du VIIIe siècle, l'adjonction et, progressivement, la substitution aux Arabes de professionnels khorâssâniens (c'est-à-dire du Nord-Est iranien, la région dont le soulèvement avait donné le pouvoir à la dynastie). Ces Khorâssâniens à leur tour, cependant, ne parurent pas aux califes du IXe siècle d'une fidélité assez éprouvée, et ceux-ci cherchèrent à enrôler, comme armée de métier, des hommes assez étrangers à la population pour n'en pas épouser les querelles et dont la condition garantît la dévotion personnelle au souverain : ils les trouvèrent en partie dans quelques populations indigènes frustes et surtout grâce aux possibilités de recrutement des esclaves, dont nous avons parlé précédemment ; esclaves d'origines diverses selon les parties du monde musulman, mais avant tout, dans l'Orient entier, esclaves turcs, dont les qualités physiques et morales étaient spécialement appréciées pour le métier des armes. Cette évolution n'est pas cependant absolument propre à l'Islam, car, à ses portes, Byzance, si elle n'a pas d'armées serviles à proprement parler, n'en lève pas moins des mercenaires professionnels étrangers à sa population et, pour une bonne part, également turcs. En Occident, Rome avait fait de même avec les Germains, et c'est seulement la conquête germanique qui, introduisant en maîtres ces étrangers sur l'ancien sol romain, avait désormais dispensé de chercher hors de lui les soldats nécessaires à sa défense.

Mercenaires ou esclaves, une armée de professionnels — coupés de la population, si l'on voulait qu'elle eût les qualités militaires nécessaires — coûtait naturellement beaucoup plus cher que la primitive armée de « conscription » arabe. De plus, si les califes avaient compté sur cette armée pour les protéger contre les indisciplines de la population, les nouveaux soldats ne furent pas longs à comprendre, comme jadis les prétoriens à Rome, qu'en fait le calife s'était mis dans leur dépendance

et que son trône ou le renversement de ce trône était à leur discrétion. Ils le firent voir, non seulement par des révoltes en faveur de prétendants variés, mais surtout, plus constamment, par un accroissement de leurs exigences financières, au-delà même de ce qu'exigeait leur entretien militaire. Il s'ensuivit une décadence du régime selon une sorte de cycle infernal ; car l'accroissement même de leurs exigences rendait plus difficile à la Trésorerie d'y satisfaire aux termes réguliers prévus, d'où de nouvelles révoltes qu'on ne pouvait apaiser que par des cadeaux nouveaux et, d'autre part, l'aggravation de la fiscalité à laquelle le régime était obligé de recourir accentuait les mécontentements, suscitait ou facilitait des révoltes qui, loin de permettre une réduction des dépenses militaires, exigeaient l'entretien d'une armée plus forte au moment même où elles compromettaient la levée des impôts dans les provinces soulevées. Dans ces conditions, force fut, peu à peu, de s'acheminer vers de nouveaux procédés de paiement de l'armée substitués à la simple solde des premiers temps.

Nous avons vu que les *iqtâ'*s distribués par les premiers califes sur le domaine public n'avaient pas de caractère particulièrement militaire, puisque, aussi bien, il n'existait pas encore de caste militaire spéciale. Désormais, la distribution des *iqtâ'*s devint pratiquement réservée aux officiers de l'armée nouvelle, étrangère à la population. Mais cela même ne suffit pas, car il n'y avait plus, malgré les récupérations possibles, un nombre énorme de domaines susceptibles d'être distribués. D'ailleurs, la conception trop large de l'*iqtâ'* de ce type rendait apparemment difficile d'en limiter effectivement toujours la possession, par le titulaire, à la durée de son service. Il fallut alors en venir à une autre conception, et à des aliénations d'un type nouveau. Je le répète, l'ancien *iqtâ'* était une quasi-propriété, sujette aux charges normales d'une propriété, et ne conférant à son titulaire aucun droit public. Sous le même nom d'*iqtâ'* on se mit, en Orient, surtout à partir du x^e siècle, à distribuer, non plus la quasi-propriété de biens d'État, mais les droits fiscaux de l'État sur les propriétés ou possessions de particuliers. Au début, pour sauvegarder les prérogatives de l'État, on essaya d'une forme mixte, en ce sens qu'on concéda aux militaires le *kharâdj* d'un district, à charge pour eux de le considérer comme un revenu sur lequel ils devaient, en bons musulmans, payer la dîme, la différence entre les deux constituant leur solde. Pratiquement, le système s'avéra très vite difficile à maintenir, et l'on en vint à l'aliénation pure et simple du droit fiscal de l'État sur des terres de *kharâdj*. En principe, la mesure dont il s'agit est une pure manipulation fiscale : au lieu de verser au soldat une solde, dont les moyens monétaires ne sont pas toujours parvenus à temps à la Trésorerie, on l'envoie par une assignation spéciale sur une terre percevoir lui-même directement à la source, chez les contribuables, l'équivalent de sa solde, le district ayant été choisi sur les rôles du cadastre pour procurer en effet à peu près cette somme. On s'applique d'ailleurs à changer fréquemment le lieu de l'assignation et, réciproquement, il arrive constamment qu'un militaire, dont le district n'a pas fourni ce qu'il devait, en réclame à la place un autre. Il y a donc une instabilité de l'*iqtâ*, qui conserve à l'administration publique, sous des formes nouvelles, encore une certaine possibilité d'intervention et de contrôle. Cependant, il va de soi que, lorsqu'un officier avait reçu une terre qui lui plaisait, il cherchait, grâce aux moyens que lui donnaient l'argent et les armes combinés, à s'y maintenir, en y acquérant des propriétés, des clientèles, et qu'il devenait donc beaucoup plus difficile de l'en séparer, si bien qu'on s'acheminait lentement vers une certaine stabilisation du *muqta'* sur son *iqtâ'*.

Pendant que cette évolution se dessinait aux échelons subalternes de l'armée, une autre s'opérait aux étages supérieurs. Les califes abbassides, lorsqu'ils donnaient à un chef le commandement militaire d'une province, s'étaient, au commencement, arrangés en règle générale pour nommer indépendamment de lui le gouverneur civil et fiscal, de telle façon que la force militaire et la force financière ne fussent pas dans les mêmes mains. Progressivement, la combinaison du danger provoqué par les révoltes provinciales et des exigences des chefs de l'armée les amenèrent à donner au com-

mandant militaire en même temps la haute main sur l'administration civile et fiscale, c'est-à-dire, en fait, le gouvernement autonome d'une province ou d'un groupe de provinces ; de là à la fondation de dynasties militaires pratiquement indépendantes, il n'y avait qu'une nuance, qu'un pas, qui fut plusieurs fois franchi, aboutissant au morcellement de l'Empire. Sans aller jusqu'aux cas où les dimensions du commandement accordé permettaient au bénéficiaire de songer à l'indépendance, il pouvait y avoir des concessions de gros districts qui mélangeaient un peu la conception de l'*iqtâ'* nouveau modèle et du commandement. Comme commandant, le titulaire avait droit à une solde, dont le montant lui était alloué sous forme d'*iqtâ'*s situés dans le ressort de son commandement. Pour le reste du district d'ailleurs il percevait aussi les impôts, mais ici à charge d'acquitter les dépenses publiques normales du district, voire de constituer des *iqtâ'*s aux officiers locaux, en fonction de la vieille règle de la fiscalité musulmane qui voulait que, pour éviter les transferts de fonds, les dépenses locales fussent directement prélevées sur les recettes locales. D'ailleurs, même sur un *iqtâ'*, le *muqta'*, lorsqu'il était stable, pouvait faire des dépenses, s'il les estimait de bon rendement, ou par générosité ostentatoire. Pratiquement cela signifiait que le *muqta'* n'était plus seulement le percepteur d'un impôt, mais déjà un peu l'organisateur d'une administration ; et son influence pesait aussi sur la justice. Bref, on comprend que, peu à peu, entre la concession d'un commandement public local et celle d'un *iqtâ'* nouveau style une confusion se soit faite dans les esprits : au XII^e siècle on appellera de plus en plus souvent *iqtâ'* la concession d'un commandement, tandis que la conception directement fiscale de l'*iqtâ'*-assignation s'estompera, parce qu'à la longue, lorsque le fisc ne recouvre plus le domaine, il n'est plus capable de préciser le montant de la solde qu'il représente, et par conséquent se contente de le concéder, sans précision de valeur fiscale, contre acquittement du service militaire qui est dû.

Néanmoins, une force s'opposait à la consolidation complète des *muqta'*s même puissants dans leurs *iqtâ'*s et commandements : ce même esclavage qui avait été à l'origine de leur développement. Car ce qu'on avait fait on pouvait le refaire. Un souverain qui avait à redouter l'insubordination de ses *muqta'*s avait, à condition de s'y prendre à temps, une certaine possibilité d'acquérir de nouveaux esclaves, de nouveaux mercenaires, et de s'en servir contre les précédents, quitte à leur donner la succession et par conséquent courir ensuite avec eux encore le même danger : c'était du moins du temps gagné. Pour un véritable enracinement héréditaire des *muqta'*s moyens d'autre part, encore eût-il fallu aussi qu'il ne se présentât pas de concurrents et d'ennemis sous la forme d'envahisseurs étrangers : or l'histoire de l'Orient musulman comporte deux grandes invasions, celle des peuples turcs d'Asie centrale au XI^e siècle et celles de Mongols au XIII^e : certes, l'évolution reprendra chaque fois, *mutatis mutandis*, à leur bénéfice, mais, pour commencer, l'invasion aboutit à balayer l'aristocratie antérieure, au bénéfice d'une armée conquérante qui reste encore dans la main du chef ou, en tout cas, n'est pas du type de l'armée à *iqtâ'*. On n'assistera donc pas en Orient à la constitution d'une durable hérédité des *muqta'*s. Mais on savait que telle était l'aspiration des *muqta'*s et, au moins en Syrie au XII^e siècle, les princes qui combattaient les croisés, pour exciter le zèle de leurs officiers, leur promettaient l'hérédité de leurs *iqtâ'*s, peut-être, il est vrai, influencés par l'exemple des fiefs latins voisins.

L'évolution que nous avons dessinée a été plus complète et plus rapide en Orient qu'en Occident musulman, celui-ci ayant conservé une place plus grande à des troupes indigènes non strictement professionnelles. Là où elle s'est le plus pleinement réalisée, elle aboutit à la constitution d'une aristocratie militaire nouvelle, étrangère à la population, et superposée aux anciens grands propriétaires, souvent diminués et qui, en tout cas, ne font plus figure d'éléments dominants. Non seulement les biens dont cette aristocratie dispose sous des formes variées sont considérables, mais, à la différence des grands propriétaires des premiers temps de l'Islam, elle y exerce, elle, des prérogatives publiques et elle n'est plus astreinte à d'autre obligation qu'à la loyauté et au service militaire.

Qu'est devenue, dans ces conditions, la propriété paysanne ? Il n'est pas niable qu'elle a subi une décadence profonde. Assurément, en droit, la constitution d'un *iqtâ'* du nouveau genre ne supprime pas à l'intérieur du ressort concédé les droits privés des propriétaires. Mais, d'une part, nous l'avons dit, le nouveau *muqta'* emploie tous les moyens pour acquérir dans ce ressort des propriétés de plein droit qui, par réciprocité, renforcent ses possibilités d'action comme *muqta'*. D'autre part, il va de soi que, même s'il subsiste en droit comme propriétaire, le paysan, soumis désormais aux exigences et au contrôle non plus de l'administration publique lointaine mais, pratiquement, du *muqta'* particulier, n'est plus concrètement un véritable propriétaire, que sa propriété se vide peu à peu de son contenu effectif, et qu'on voit de moins en moins ce qui peut le distinguer des ordinaires métayers travaillant sur les propriétés officielles du *muqta'*. Entre l'impôt qu'il paie comme propriétaire ou la redevance qu'il paie comme métayer, et dont le taux est du même ordre, quelle différence subsiste-t-il en fait qui puisse empêcher la confusion ? Dans les textes de la période à laquelle nous sommes arrivés, il n'est plus jamais question de ces « recommandations » auxquelles je faisais allusion précédemment. Qu'est-ce à dire ? Serait-ce qu'il n'y aurait plus besoin de protection ? Certainement pas. Mais c'est qu'en fait, maintenant, tous les petits sont sous la « protection » définitive du *muqta'*, seul protecteur possible, qui la leur fait d'ailleurs payer parce que, héréditairement, s'ajoute à l'impôt ordinaire un droit spécial précisément pour cette « protection ».

Il ne faut cependant jamais trop se hâter de généraliser, et il peut arriver que la petite propriété, tout en courbant la tête, soit d'une remarquable résistance. Elle a pu survivre dans certaines régions d'Orient, en ce sens que, n'ayant pas vraiment disparu toujours en droit, elle a pu se retrouver présente lorsqu'un changement de régime a amené la disparition de l'aristocratie du précédent. Elle a pu enfin montrer une particulière et compréhensible capacité de résistance dans les cas, fréquents, de villages où se pratiquait sinon une véritable propriété collective, du moins un mode de faire-valoir suffisamment collectif, en vertu de la tradition, pour que le dépeçage du terroir fût difficile. Je ne fais qu'indiquer là quelques directions de recherches, sans rien préciser ni affirmer.

La bourgeoisie, elle, du moins autour des villes, a mieux défendu ses propriétés. Mais ces propriétés ne font plus, comparativement, je l'ai dit, que piètre figure. Les semi-autonomies urbaines ont pu, quelque temps, profiter de la désorganisation des pouvoirs provoquée par l'évolution que nous décrivons. Mais, à la longue, elles en ont cependant souffert. Car la nouvelle aristocratie est une aristocratie militaire, qui ne transige pas sur l'obéissance et qui, lorsqu'elle se consolide, au lieu de laisser les villes se débrouiller tant bien que mal avec leur milice, y installe des garnisons tirées de son sein, c'est-à-dire de l'élément professionnel étranger à la ville, turc en particulier. A partir du milieu du XIIe siècle, on n'entend plus que dans des cas exceptionnels, et qui confirment la règle, parler de villes semi-autonomes, de *raîs* puissants, etc. Nous verrons tout à l'heure qu'il peut y avoir aussi à ce fait des causes plus propres à la vie urbaine même.

Un élément de la population urbaine a cependant tiré un profit, non nécessaire à première vue, mais qui n'est pas douteux, de la militarisation du régime : ce sont les *'ulâmâ* et plus généralement tous ceux qui, de façon ou d'autre, ont une vie en rapport avec les choses de la religion. Il va de soi que les souverains qui se sont constitué les armées de nouveau style dont nous avons parlé, pour pouvoir mieux lutter contre les opposants de tous genres, parmi lesquels figuraient en bonne place les tenants de doctrines hétérodoxes variées, ont donné aux gens qu'ils formaient au métier militaire, en même temps, un enseignement orthodoxe solide. D'ailleurs, d'une manière plus générale, le XIe siècle marque approximativement le moment où les gouvernements orthodoxes, qui jusqu'alors avaient été assez larges dans le recrutement de leur personnel, se préoccupent d'organiser un enseignement orthodoxe pour recruter des agents conformistes doctrinalement. L'accès au pouvoir politique des éléments militaires turcs formés dans cet esprit accéléra naturellement ce mouvement

qui n'est pas né d'eux, mais auquel ils apportent souvent la volonté pieuse et un peu fruste de soldats et de musulmans de fraîche date. Matériellement, cela se manifesta par la multiplication des *waqf*s au bénéfice des mosquées, des écoles, des congrégations mystiques, etc., avec le résultat que, désormais, tous les hommes qui vivaient de l'entretien des mosquées et du culte, de l'enseignement dans les écoles, et dont les moyens d'existence étaient jusqu'alors assez fortuits, se trouvèrent d'un point de vue matériel profiter, sinon individuellement, du moins collectivement de cette politique du régime ; mais, du même coup, ils perdirent vis-à-vis de lui la relative indépendance dont ils avaient pu faire preuve jusqu'alors. Si l'on osait emprunter à la société chrétienne un vocabulaire dont les termes exacts ne peuvent s'appliquer qu'à elle, nous dirions que l'on aboutit ainsi à une alliance du sabre et du goupillon. D'un point de vue plus économique et social, il y a désormais constitution véritable d'un certain équivalent de ce que constituaient dans le moyen âge chrétien les biens d'Église, équivalent qui jusqu'alors n'avait, on l'a dit, que modérément existé. Les fondations, faites par l'aristocratie nouvelle sur ses biens acquis en partie aux dépens de la petite propriété, enlevaient d'autre part à celle-ci toute chance de se reconstituer. Et c'est encore aujourd'hui un des graves problèmes qui se posent aux États musulmans.

En dépeignant précédemment la formation du régime nouveau des *iqtâ*'s militaires, j'ai à dessein systématiquement omis d'employer le mot « féodal ». Mais la question ne peut pas ne pas se poser : l'évolution que nous avons décrite conduit-elle l'Orient musulman à quelque chose d'équivalent à notre société féodale occidentale, ou non ? La difficulté, pour répondre à cette question, est que l'on emploie le mot « féodal » en des sens qui ne sont pas toujours les mêmes, et qu'ainsi notre réponse peut être positive ou négative selon le sens que nous choisissons. Les historiens de l'Occident ont tendance à réserver le mot « féodal » aux sociétés présentant à peu près tout l'ensemble des institutions de la féodalité occidentale médiévale, c'est-à-dire qu'ils ne trouvent à peu près aucune société qui mérite vraiment ce nom ; les historiens d'autres sociétés et en particulier les orientalistes, eux, inclinent à utiliser le mot « féodal » dans un sens beaucoup plus large, partout où ils trouvent des puissances privées empiétant sur ce qui est ailleurs prérogatives normales de l'État. On peut aussi dire que l'on qualifiera de féodale, globalement, toute société à l'étape de son développement qui s'insère entre les formes d'organisation antique et l'avènement du capitalisme moderne. Ce que, je crois, nous pouvons dire de l'évolution que nous avons décrite pour l'Orient musulman est qu'elle va, *grosso modo*, dans le sens féodal, et, cela dit, essayer de récapituler en quoi — très en gros — elle peut se rapprocher, et en quoi non, de l'évolution féodale synchronique en Europe. Nous considérerons le cas extrême, c'est-à-dire celui de l'Orient proprement dit, Égypte exclue, au XII^e siècle et au début du XIII^e, et nous dirons après en quoi l'image donnée est inexacte pour d'autres régions.

Éliminons d'abord un aspect des choses dont nous n'avons pas parlé jusqu'ici. En Occident, le régime féodal ne se caractérise pas seulement par un certain régime de la terre et de l'autorité, mais aussi par des chaînes de relations personnelles. L'Islam a-t-il connu quelque équivalent de l'hommage ? Seulement d'une manière très large. Le *muqta'* peut être lié à son prince de deux façons : d'une part, il est le plus souvent son esclave ou son ancien esclave, son affranchi ; il a donc avec son maître un lien de dépendance privée, mais qui n'est pas conçu, comme l'hommage, de façon contractuelle. D'autre part, tous les sujets d'un souverain et particulièrement les notables et les soldats lui prêtent un serment de fidélité dont la pensée juridique musulmane ne paraît pas se demander s'il est de nature publique, fidélité au chef d'un État, ou de nature privée, fidélité à un homme. Je ne crois pas que l'on ressente ce serment prêté à un homme autrement que comme un serment fait au détenteur d'une autorité publique, bien que, naturellement, en fait, le prestige personnel d'un chef puisse être pour beaucoup dans les fidélités qu'il obtient. Il est probable que concrètement, effectivement, les différences, qui séparent les formes de dépendance musulmane de

celles de l'Occident n'étaient pas très larges ; mais conceptuellement, tout de même, il faut signaler que ces formes ne se correspondent pas.

Du point de vue territorial, le régime musulman ne pourrait se comparer qu'à celui des pays de féodalité partielle, tels que l'Italie normande, en ce sens que jamais le territoire entier d'une principauté n'a été distribué en *iqtâ*'s, et que le pouvoir central a toujours gardé la disponibilité directe d'une notable proportion des terres. Si l'on ajoute qu'il tirait par l'impôt des ressources appréciables de l'économie urbaine, on voit qu'aucun souverain musulman n'a jamais atteint le degré de dénuement des souverains occidentaux dans les périodes de féodalité centrifuge.

Du point de vue de l'autorité publique, un *muqta'* n'est pas tout à fait non plus l'équivalent d'un seigneur féodal occidental. Pas plus que la loi musulmane n'émanait du calife, elle n'émane naturellement du *muqta'* ; la coutume féodale n'émanait pas plus du seigneur, mais du moins exerçait-il directement la justice : un *muqta'* ne juge pas, le juge reste le cadi, qu'il a certes pouvoir de nommer et révoquer s'il possède un véritable *iqtâ'* de commandement sur un grand district, mais qui existe indépendamment de lui s'il n'est que le *muqta'* d'un petit *iqtâ'* villageois. Tout au plus jouit-il, pour les affaires le concernant, d'un poids difficile à éviter.

Plus ou moins nettement selon les pays, la féodalité occidentale comporte une hiérarchie à plusieurs degrés. Qu'y a-t-il de cela en Islam ? Il arrive, mais ce n'est pas le cas dans toutes les principautés, que le souverain divise son héritage et distribue des apanages à ses fils : il constitue en ce cas un premier degré supérieur. En dessous, nous avons les grands *muqta'* normaux d'un district ou d'une province : ils distribuent à leur tour souvent un certain nombre d'*iqtâ'* individuels à leurs officiers subalternes, non pas découpés dans leur *iqtâ'* privé, mais distribués sur le domaine public de la province qu'ils commandent. Cette distribution même n'est pas complète ; une notable partie des troupes reste autour d'eux, soldée par eux en argent ou nature sur les ressources de leur district ; d'autres sont pour partie entretenues par *iqtâ*'s, pour partie par soldes. Encore verrons-nous tout à l'heure, en parlant de l'Égypte, qu'une autre organisation était possible. Il existe donc bien des éléments d'une hiérarchie, mais qu'on ne peut comparer avec précision à la hiérarchie féodale.

Presque toujours, le *muqta'* habite en ville. Il est intéressant de souligner que telle est l'évolution pour les seigneurs féodaux dans les régions les plus urbanisées d'Italie ; mais en général le féodal occidental est un rural. Le *muqta'* ne s'occupe pas plus directement de l'exploitation de ses terres que les autres propriétaires citadins. Au surplus, s'il a des métayers, on ne peut parler d'une organisation domaniale de ses terres à la manière occidentale.

En Égypte a existé, un peu plus tardivement, un régime dont il faut dire un mot, pour montrer les différentes conceptions qui étaient possibles du régime de l'aristocratie militaire. Dans le régime dit des Mamluks, c'est-à-dire des esclaves, qui s'installe au milieu du XIII[e] siècle, c'est bien l'armée qui est toute-puissante, mais il n'y a là rien de comparable aux concessions de commandements dans l'Asie musulmane. Il n'y a aucune hiérarchie, pas de grands *muqta'* : seulement de petits *muqta'* en ce sens que, s'il est vrai qu'il y a des *iqtâ*'s plus ou moins grands selon le grade du titulaire, il n'y a que des *iqtâ*'s distribués directement par le Prince ; et la tradition d'étatisation qui, facilitée par les conditions géographiques, est bien établie en Égypte limite à la pure perception fiscale les droits des *muqta'*, lesquels n'échappent jamais à un contrôle précis de l'administration. On peut, dans le monde féodal occidental, trouver, par exemple en Sicile, des orientations analogues : rien cependant d'aussi catégorique que le régime des Mamluks.

Laissant de côté, par force, une foule de questions, nous pouvons donc, très grossièrement, conclure qu'on ne peut en un sens technique précis parler de féodalité musulmane, mais qu'on est tout de même en droit, plus largement, de parler d'une évolution dans le sens féodal.

Cette évolution, nous ne pouvons pas ne pas remarquer qu'elle est, en gros, synchronique de l'essor féodal en Occident. Plus précisément, et la comparaison est plus instructive, elle est synchronique d'une évolution semi-féodale qui s'opère alors dans l'Empire byzantin. Si le développement de la grande propriété y avait été quelque temps freiné, il avait, au x^e^ siècle, pleinement repris, avec la conséquence que l'État avait de plus en plus de peine à conserver le régime des soldats-paysans. Au XI^e^ siècle il capitule. Pendant quelque temps il va recruter des troupes de remplacement parmi des mercenaires étrangers. Cependant l'évolution, là, s'arrête plus tôt qu'en Islam, et l'on retourne à la conception d'une armée en majorité indigène. Mais désormais on s'adresse aux grands propriétaires pour lever et amener l'armée au Prince. Et, en échange de ce service, on leur concède des domaines spéciaux, sur les hommes desquels ils exercent la plupart des droits, et qu'on appelle des *pronoia*. L'essor du régime de la *pronoia* ne date que du XII^e^ siècle, et il est difficile de dire s'il doit ou non quelque chose à l'exemple du fief ou de l'*iqtâ'*. La *pronoia* n'est exactement identique ni à l'un ni à l'autre. Mais il est visible qu'elle répond à des besoins parallèles, dans des conditions générales assez voisines, et que les lignes d'évolution générale que ces institutions dessinent malgré leurs différences sont tracées dans le même sens.

Cette constatation peut être assez troublante, parce que nous sommes habitués à considérer que le régime féodal en Occident s'est établi sur la base d'une économie presque exclusivement agricole et fermée. Or ni Byzance, ni le monde musulman surtout ne vivaient dans un tel régime. Bien plus, c'est au X^e^ siècle, c'est-à-dire, pour l'un comme pour l'autre Empire oriental, à l'époque de la floraison maxima de l'économie bourgeoise et marchande que commence l'évolution irrésistible dans le sens féodal. Cela ne peut pas ne pas nous suggérer quelques réflexions.

D'abord, et je l'ai déjà dit, si importante, relativement à l'Europe, que soit l'économie marchande orientale, il ne faut tout de même pas la surestimer. L'expérience a prouvé que, pas plus que les communes de l'Occident, plus tard, face aux nouvelles grandes monarchies, la bourgeoisie marchande ne pouvait vraiment dominer l'orientation politique générale des régimes ni disputer aux grands possesseurs des terres la première place dans la société. Si l'État musulman a dû s'orienter dans un certain sens féodal, ce n'est absolument pas qu'il ait manqué de ressources d'autre nature, mais c'est que, relativement par rapport à l'ampleur de ses tâches, il n'en avait pas suffisamment.

Néanmoins, s'il est vrai que l'amorce de cette évolution féodale s'est faite en une époque d'essor commercial, il l'est aussi que les développements ultérieurs se sont produits, en Asie au moins, à un moment de relatif ralentissement de cette activité. Je n'ai pas le temps d'en expliquer les raisons, parmi lesquelles figure l'éveil commercial de l'Europe : il est certain qu'il y a pour l'Asie musulmane, sinon pour l'Égypte, à partir du XI^e^ siècle, des difficultés dans le commerce continental et une quasi-disparition du commerce maritime, passé dans la Mer Rouge en direction de la Méditerranée. On peut tout de même admettre que la capacité de résistance de la classe bourgeoise et des États en ait été quelque peu affectée.

Désormais le monde musulman sera dominé, sans changement capital, par des aristocraties qui n'auront qu'une organisation semi-féodale, mais dont le caractère militaire et étranger, par conséquent quasi colonial et oppressif, est flagrant.

Ainsi, nous avons eu l'impression que, au cours de ses deux ou trois premiers siècles d'existence, la société des pays dominés par l'Islam continuait, avec des variantes, l'évolution commencée sous le bas Empire et continuée de leur côté parallèlement par les autres pays méditerranéens. Aux X^e^-XII^e^ siècles, certains mouvements urbains, une évolution semi-féodale, donnent l'impression que le parallélisme pourrait se poursuivre dans une étape ultérieure encore de l'évolution. Mais ni l'évolution féodale ni l'évolution urbaine ne connaissent cependant les développements et les ini-

tiatives qui illustrent alors l'histoire européenne ; Byzance occupant une place intermédiaire, plus proche sans doute, socialement, de l'Islam que de l'Occident. Désormais, entre un Orient qui se sclérose et l'Occident en plein essor, l'écart ira grandissant, et je n'en peux suivre les modalités. Mais le peu que nous avons dit suffit à montrer qu'il faut être prudent avant d'appliquer à des évolutions sociales des épithètes tirées du domaine spirituel, et à constater l'impossibilité de parler systématiquement de société musulmane ou de société chrétienne comme si les croyances religieuses étaient les éléments les plus déterminants en matière de structures sociales.